questions feministes

1

Novembre 1977

éditions tierce 23 f

Cette peinture de la grotte de Gogul représente vraisemblablement un sabbat de sorcières ou une cérémonie de mariage de l'époque capsienne

N.D.L.R. : *Ou bien.. ou bien...* (Kierkergaard)

(ou les fondements scientifiques de nos certitudes)

sommaire

	Variations sur des thèmes communs	3
Christine Delphy	Nos amis et nous. Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes	21
Nicole-Claude Mathieu	Masculinité/féminité	51
Jalna Hanmer	Violence et contrôle social des femmes . .	69
Monique Plaza	Pouvoir «phallomorphique» et psychologie de «la Femme»	91

Collectif de rédaction : *Colette Capitan Peter, Christine Delphy, Emmanuèle de Lesseps, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza.*

Directrice de publication : Simone de Beauvoir.

Correspondance : Éditions TIERCE - 1, rue des Fossés Saint-Jacques - 75005

3

Variations sur des thèmes communs

Une revue théorique féministe radicale

Ce projet est né du constat que le nouveau féminisme ne dispose pas d'un lieu de débat théorique, alors qu'il en ressent plus que jamais la nécessité. La presse féministe est dans ce pays pratiquement inexistante, et c'est non seulement de revues théoriques dont nous avons besoin, mais encore de mensuels de grande diffusion (comme *Sparerib* en Angleterre, *Emma* en Allemagne, *Effe* en Italie). Il nous faudrait non pas un mais plusieurs journaux militants (comme l'étaient *Le Torchon Brûle, Les Femmes s'Entêtent, Les Pétroleuses,* comme l'est *Histoires d'Elles*). Il serait souhaitable que la presse d'information pure (comme *L'Information des Femmes*) soit développée et multipliée. Si nous avons choisi de nous consacrer au lancement d'une revue «théorique», c'est parce que cette formule nous semble également nécessaire, et non parce que nous la jugeons prioritaire.

Quel sens donnons-nous à "théorique" ?

Les femmes ont fréquemment une réaction ambivalente à l'égard de ce terme : nous éprouvons certes la nécessité d'une analyse en profondeur de l'oppression des femmes, mais dans le même temps «théorique» désigne trop souvent des textes inaccessibles, apanage d'une élite sociale. Théorique équivaut alors à hermétisme – comme si le caractère incompréhensible d'un texte était la preuve de sa «scientificité», de son «sérieux». Cette équation, nous voulons la briser. Notre but est de restituer son vrai sens à la théorie et, du même coup, qu'elle soit l'affaire de tout le monde, que chacune puisse non seulement la consommer mais aussi la produire. Car est théorique *tout discours, quel que soit son langage,* qui tente *d'expliquer les causes et le fonctionnement,* le *pourquoi* et le *comment* de l'oppression des femmes en général ou d'un de ses aspects particuliers ; c'est tout discours qui tente de tirer des conclusions politiques, qui propose une stratégie ou une tactique au mouvement féministe.

Privilégiant cette définition politique du «théorique», notre revue s'efforcera d'intégrer des textes théorisant l'oppression des femmes à travers des langages divers et sur des registres différents, et considérera qu'un tract, une œuvre littéraire, un pamphlet, un article abstrait peuvent être mis sur le même plan quant à l'élaboration d'une science féministe. Mais nous savons que la simplicité de l'écriture n'est pas toujours possible : certains concepts n'existent pas dans la langue de tous les jours et ne peuvent être traduits. La possibilité de reformulation dépend du niveau

d'abstraction ou de spécialisation du discours.

La théorie, ce n'est pas seulement l'explication des faits, c'est en même temps la description de la réalité : nous publierons donc des textes qui offrent des informations sur l'existence des femmes en France et dans les autres pays, sur leur situation présente et passée.

Cette diversité que nous espérons pouvoir pratiquer permettra de faire entrer dans les archives du discours et de l'histoire des écrits d'ordinaire interdits de séjour, de proposer à la discussion élargie des thèmes qui actuellement ne peuvent être débattus qu'isolément dans les groupes féministes.

Une "science féministe" : comment et pourquoi ?

Quand on analyse l'oppression des femmes, on étudie nécessairement et leur oppression matérielle, réelle, et l'idéologie qui la justifie, idéologie intériorisée par les femmes et dont le pouvoir coercitif permet l'exploitation. Or l'un des lieux privilégiés d'expression de cette idéologie – et de son développement car elle n'est pas produite une fois pour toutes – reste «la science», et en particulier les sciences dites humaines. Une démarche féministe inclut nécessairement une critique du discours scientifique, le discours sur les femmes mais aussi le discours prétendu «général» : car quoi de plus révélateur que les omissions ? Les théories générales de la société et du psychisme, quand elles considèrent les catégories de sexe comme naturelles sans s'interroger sur leur genèse et leur nature sociale, et qu'elles ne prennent pas *en compte* l'oppression des femmes, reprennent du coup celle-ci *à leur compte,* restant dans l'idéologie sexiste la plus sommaire. De ce fait, elles contribuent à perpétuer l'oppression des femmes dans le même temps qu'elles construisent une théorie fausse de leur objet d'étude.

Nous souhaitons qu'une science féministe puisse advenir, qui rende compte de la formation patriarcale hiérarchique (et de son impact sur les individus), et par là-même modifie l'analyse globale de la société. L'intérêt de cette science féministe est très quotidien : l'émergence des discours féministes subversifs nous a permis et nous permet de modifier le cours de nos existences. Mais aussi, la question se pose de savoir comment un point de vue féministe peut intervenir dans les champs où s'exerce une série de pouvoirs directs visant à la reproduction de la structure patriarcale. Dans certains domaines professionnels (médecine, gynécologie, psychologie, psychanalyse, assistance sociale), la question de l'oppression des femmes se pose de façon aiguë car le problème de l' «anormal» y apparaît sans cesse, entraînant l'intervention normalisante, réadaptatrice...

Féminisme radical

C'est en ces termes que nous identifions notre perspective politique. La notion de radicalisme part du constat de (et d'une lutte politique contre) une oppression des femmes par le système social patriarcal. Pour décrire et démasquer cette oppression, il faut briser les évidences naturalistes – entreprise que les fémi-

nistes ont amorcée depuis plusieurs années, et qui devrait constituer un de nos plus solides acquis. Il n'en est rien : l'évidence naturaliste, pour avoir été démasquée, n'en continue pas moins à s'imposer sournoisement et pernicieusement au sein même du mouvement des femmes (dont certaines tendances laissent curieusement tomber, entre mouvement et femmes, le mot «libération»). Le courant actuel de la «néo-féminité», qui attire beaucoup de femmes par son apparence constructive, peut s'interpréter comme un retour au classicisme antiféministe, comme l'enfermement dans un des pièges que le patriarcat nous tend. Car notre oppression ne réside pas dans le fait de «n'être pas assez femme», mais bien au contraire dans celui de l'être *trop* : nous sommes empêchées de mener une existence d'individus à part entière, sous le prétexte que nous sommes «femme», «différente». C'est le système patriarcal qui nous pose «différentes» pour justifier notre exploitation, la masquer. C'est lui qui nous impose l'idée d'une «nature», d'une «essence» féminine.

Le féminisme radical se donne comme préalable de rester dans le terrain que les premières féministes ont conquis *contre l'idéologie naturaliste.* Ce qui exige :

• De refuser résolument d'interroger, de construire, de projeter une idée de «La Femme» en dehors de la société.

• Le corollaire étant de destructurer la notion de «différence des sexes» qui ordonne et sous-tend cette idée de «la femme», partie intégrante de l'idéologie naturaliste. *L'existence sociale des hommes et des femmes ne dépend nullement de leur nature de mâle et de femelle, de la forme de leur sexe anatomique.*

Dans une société non patriarcale, la question d'être homme ou femme n'aura pas à se poser dans les termes où elle se pose aujourd'hui pour nous. Tous les travaux, toutes les tâches seront assurés par hommes et femmes. Au plan des pratiques sexuelles, la distinction entre homo- et hétéro-sexualité n'aura plus de sens puisque les individus se rencontreront sur le fondement de leur singularité (individu spécifique avec telle histoire) et non sur celui de leur identité de sexe.

Détruire la différence des sexes c'est *supprimer la hiérarchie* qui existe actuellement entre deux termes dont l'un est référé à l'autre, et infériorisé dans cette comparaison. On ne peut revendiquer le «droit à la différence», car cela signifie dans le contexte actuel le droit à l'oppression. C'est le droit à l'autonomie que nous visons en premier lieu (ne plus être objets de, appropriées par) ; à la singularité en dehors de toute référence à l'identité sexuelle en second lieu. Cela ne signifie pas que «nous voulons devenir des hommes», car dans le même temps que nous détruisons l'idée de «La Femme», nous détruisons aussi l'idée d'«Homme».

• La destruction de l'idée d' «Homme» : cette notion constitue un autre piège patriarcal. Démasquer l'idéologie naturaliste nous a permis de démontrer en quoi la science, les théories étaient sexistes. De là à affirmer que la pensée, le langage, le discours, sont hermétiques aux femmes parce qu'ils sont «masculins», il n'y avait qu'un pas. Celles d'entre nous qui l'ont franchi s'enfoncent dans une position d'échec qui nous dessert. Nouvelle spire de l'oppression que nous devons dénoncer :

– d'une part, en rappelant que quand nous nous reconnaissons opprimées, nous ne résumons pas notre «être» : le système social est contradictoire puisqu'il nous permet, en dépit de l'oppression qu'il exerce, d'être féministes, de décrypter les

mécanismes de l'oppression, notamment de traquer les «évidences» idéologiques dans les discours, et ce, *en nous servant du langage ;*

– d'autre part, en affirmant qu'il n'y a rien dans le système social qui soit «masculin». Certains discours de la science, certains concepts sont tronqués et falsifiés *parce qu'ils sont fondés sur des rapports de pouvoir, et non parce qu'ils sont élaborés par des «hommes»*. L' «ennemi principal» est un type hiérarchique de rapports sociaux, où les hommes sont impliqués en tant qu'agents et non en tant qu'êtres biologiques.

Le féminisme radical s'exprime aussi en référence aux courants politiques contestataires, révolutionnaires, actuels. Il refuse toute ingérence des groupes politiques en place dans sa problématique, et considère certaines notions, certains mots d'ordre comme fondamentalement falsifiés (idée de «lutte principale» et «luttes secondaires» ; terrorisme de l'explication unique par le capitalisme). Il se propose de retrouver une démarche matérialiste en utilisant politiquement certains concepts. Ainsi, si l'on fonde la notion de classe sociale correctement, dialectiquement – c'est-à-dire sur l'existence d'une dynamique oppressive, et non sur un contenu statique –, on peut poser les femmes comme appartenant à une même classe sociale de genre. Cette analyse de *l'appartenance de toutes les femmes à une même classe sociale* – au même titre que la rupture avec l'idéologie naturaliste – est le préalable de toute lutte féministe : la constitution du mouvement de libération des femmes en France, par exemple, a reposé sur l'affirmation de ce concept, qui rompait avec les dogmes marxistes en vigueur.

Actuellement le courant féministe radical, fondé sur ces questionnements subversifs, semble étouffé tant dans les pratiques que dans les discours. A peine né, ou plutôt re-né, le nouveau féminisme est menacé *dans son sein même* par une double droite : la récupération «gauchiste», d'un côté, la récupération par l'idéologie de la néo-féminité, de l'autre. Ces deux courants, qui chacun à sa façon, plus ou moins déguisée, représentent les intérêts du patriarcat, sont ceux qui ont droit de cité dans les media...

Pourtant le courant féministe radical existe : il a impulsé toutes les grandes campagnes féministes ; c'est lui qui est fondamentalement subversif de l'oppression des femmes, de toute l'organisation sociale hiérarchique. Enfin, en lui se reconnaissent nombre de groupes dispersés et isolés dans tout le pays. Il est temps qu'il puisse prendre la parole, qu'il dispose d'un lieu de réunion théorique et politique pour mettre en commun ses expériences et ses analyses, et pour que son acquis puisse être diffusé et discuté.

C'est à cela que nous nous proposons de contribuer, dans les limites permises par une revue trimestrielle. Nous espérons que cette entreprise permettra aux textes qui sont tristement dans les tiroirs, d'en sortir, et aussi aux textes qui n'ont même pas été écrits, faute d'espoir d'être publiés, de l'être enfin.

*

* *

Depuis le temps où l'on se plaisait à répéter dans le mouvement féministe que la théorie de l'oppression des femmes «restait à faire», il s'est écrit et dit beaucoup de choses, en France comme à l'étranger, contribuant à une ou des analyses de cette oppression et aboutissant à des prises de position tactiques.

L'achoppement marxiste

Dès le début du mouvement, deux courants d'analyse de l'oppression des femmes ont émergé, l'un qui s'est appelé «féminisme révolutionnaire» (aux Etats-Unis, «féminisme radical») – auquel nous appartenons – et l'autre dit «tendance lutte de classes». Ce dernier a tenté de trouver une «articulation», comme on dit, entre la lutte des femmes et la lutte de classes, à partir de la théorie marxiste, mais sans la contester dans ce qui nous semble non seulement ses lacunes mais ses incohérences quand il s'agit de «situer» l'oppression des femmes. Pour cette tendance, il ne s'agissait que *d'ajouter* diverses considérations sur les femmes, sans remettre en question le principe du monopole de la classe ouvrière, censée contenir dans sa lutte la subversion *totale du* système oppressif : le capitalisme. Contester sur le seul plan idéologique les mentalités et les institutions sexistes, sans fonder cette lutte sur une analyse matérialiste de l'oppression des femmes, est insuffisant. Il faut relier les mentalités, les institutions, les lois sexistes aux structures socio-économiques qui les soutiennent. Ces structures forment un système spécifique par rapport au système capitaliste, et nous le nommons : patriarcat. L'analyse de base du système patriarcal (comme système de production, comportant des rapports de production particuliers entre les sexes) a déjà été faite au sein du MLF et nous voulons dans cette revue contribuer à sa compréhension et à son approfondissement. Rappelons très brièvement cette analyse :
Si les hommes salariés et une partie des femmes (les femmes salariées, environ 45 %) subissent une exploitation économique commune dans les rapports de production capitalistes, l'ensemble des femmes (celles qui font la «double journée» et les femmes au foyer) subissent une exploitation économique commune que ne subissent pas les hommes (au contraire, ils en retirent des bénéfices), dans des rapports de production autres que capitalistes : la production des services domestiques sur le mode *gratuit*. C'est la gratuité de ce travail qui le situe, dans l'analyse, hors du système capitaliste dont un des caractères est le salariat. Les femmes au foyer

ne sont pas rémunérées en fonction de leur travail, elles sont par contrat de mariage (théoriquement à vie), économiquement *dépendantes* de leur mari, qui retire de cette dépendance un pouvoir matériel et psychologique. Cette institution de la dépendance économique des femmes se répercute sur leur situation dans le travail rémunéré : le salaire «d'appoint», le travail à mi-temps, le chômage supérieur chez les femmes, etc., cela veut encore dire dépendance économique, obligation du travail domestique, renvoi au foyer.

Cette analyse nous permet de définir les hommes et les femmes comme deux groupes d'intérêts opposés, cette opposition d'intérêts n'ayant pas seulement lieu dans la famille. L'infériorité économique des femmes dans le travail comme leur non-accès aux postes de pouvoir, y compris politiques, et leur moindre accès au savoir est à relier à la division du travail entre les sexes, reposant sur l'institution de la famille. Il en résulte un pouvoir général des hommes sur les femmes, dont la dévalorisation psychologique des femmes (outre leur exploitation matérielle), l'oppression sexuelle et les violences physiques exercées contre les femmes sont des conséquences autant qu'un moyen de renforcer ce pouvoir.

Le retour à l'essentialisme

Après nous être garées de la gauche orthodoxe, qui est à notre droite puisqu'elle évacue la lutte des sexes, il nous faut encore parer une autre droite : un nouvel assaut du bon vieux discours sur la différence des sexes, par voix de femmes cette fois, qui évacue matérialisme historique et dialectique pour laisser parler la vérité nue du corps éternel des femmes.

Tout ce qui s'exprime dans le mouvement des femmes n'a pas toujours une forme théorique. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas derrière ce discours des théories sous-jacentes. Il est important de les mettre à jour pour dissiper les ambiguïtés quand ces théories implicites, pas forcément conscientes, nous semblent aller à l'encontre du propos apparent qui se veut féministe.

Il existe actuellement un courant de «paroles de femmes» centré sur la recherche de l'identité féminine. Ces «nous sommes ceci et nous sommes cela, et surtout pas comme vous» seraient une façon de «leur» dire : merde. Bien. Mais ce discours exprime-t-il vraiment un refus, une contestation de l'idéologie masculine et du système qui la produit ?

L'Altérité et le Corps-Identité

Des femmes proclament un «éclatement du langage», c'est-à-dire éclatement d'un langage qualifié de masculin parce qu'il véhicule, entre autres, le phallocratisme. Elles revendiquent une parole «autre», qui serait plus près dans sa forme du vécu féminin, vécu au centre duquel est souvent mis le Corps. Ainsi les mots d'ordre : libérer-le-corps et parler-le-corps. S'il est juste de dénoncer l'oppression, les mutilations, la fonctionnalisation, l'objectivation que subit le corps féminin, il est dangereux de se centrer sur le corps dans une recherche de l'identité féminine. D'ail-

leurs les thèmes de l'Altérité et du Corps se rejoignent, car la différence la plus visible entre hommes et femmes, et la seule dont on est sûr qu'elle soit permanente (à moins d'une mutation), est bien la différence des corps. Cette différence a été le prétexte utilisé pour «justifier» la prise de pouvoir d'un sexe sur l'autre.

Lorsqu'un groupe est au pouvoir, c'est lui qui répand l'idéologie, qui dicte ses catégories. Le groupe au pouvoir, qui a besoin de justifier sa domination, rejette dans la différence ceux qu'il opprime : ils ou elles ne peuvent être traités en égaux puisque... Ainsi les colonisés étaient généralement «paresseux», «incapables» de faire fructifier eux-mêmes leurs terres, etc. Ces «différences», on ne les attribue pas à une histoire spécifique, car l'histoire évolue, elle peut amener des révolutions. Il est plus sûr pour l'oppresseur de parler de différences naturelles, invariables par définition. D'où les idéologies raciste et sexiste. Ainsi le statut d'infériorité devient inextricablement lié au statut de différence.

Or, après que les hommes n'aient cessé de nous répéter que *nous* étions différentes, voilà des femmes qui hurlent, comme si elles craignaient de ne pas se faire entendre et comme si c'était une trouvaille : nous sommes différentes ! Tu vas à la pêche ? Non, je vais à la pêche.

Le thème de la différence en lui-même, quel que soit le contenu donné aux différences, sert le groupe oppresseur : tant qu'il détient les armes du pouvoir, toute différence établie entre lui et les autres le confirme dans la seule différence qui lui importe : celle de détenir le pouvoir. Que les noirs aient «le rythme dans le sang» et pas les blancs, qu'importe, cela ne change pas les rapports de force, au contraire : tout attribut soi-disant naturel conféré au groupe opprimé sert à l'enfermer dans une Nature qui, étant donné son statut d'opprimé, se confond idéologiquement avec une «nature d'opprimé». Dans le contexte actuel, l'oppression n'ayant pas cessé, revendiquer la Différence (sans en analyser le caractère social), c'est redonner à l'ennemi une arme qui a fait ses preuves.

Revendiquer un «parler-Femme», des formes d'expression qui seraient spécifiques des femmes, nous paraît tout aussi illusoire. D'une part, le langage dit «éclaté» prôné par certaines écrivaines, semble s'inscrire dans un courant, sinon de pensée, du moins de style littéraire répandu par des écoles où règnent des maîtres-mâles. Il est donc tout aussi académique que d'autres langages et tout aussi «masculin». D'autre part, ce parler-femme est parfois dit plus proche du corps, de la jouissance, des sensations directes, etc. – ce qui veut dire qu'il existerait une expression du corps non médiatisée par le social et qu'en plus cette proximité au corps et à la nature serait subversive. A notre point de vue, il n'existe pas de rapport direct au corps ; le prôner n'est donc pas subversif car c'est nier l'existence et la force des médiations sociales, celles-là mêmes qui nous oppriment dans notre corps. Tout au plus peut-on revendiquer une autre socialisation du corps, mais sans rechercher une nature vraie et éternelle, recherche qui nous détourne de la lutte plus efficace contre les contextes socio-historiques dans lesquels l'être humain est et sera toujours pris. S'il existe une nature de l'humain, c'est bien celle d'être social.

La Femme-Sorcière et l'Homme-Cartésien

On pourrait résumer la démarche de certaines femmes dans leur quête d'identité en une opposition entre la Femme-Sorcière et l'Homme-Cartésien. Dans le re-

cours à la sorcière comme image positive de femme, il y a plusieurs aspects : leurs activités subversives, en référence à leur histoire ; et les attributs que certaines leur prêtent comme symboles de libération :

– contact «direct» avec la nature, avec leur corps et celui des autres ;

– un faire, une pensée, un langage présentés comme modèle positif de culture spécifiquement féminine, opposée à la culture masculine-oppressive ;

– et avec tout cela, une auréole de mystère et de secret évoquant l'idée d'une chasse gardée des femmes, un royaume où elles sont reines.

La subversion de la sorcière, c'était : l'alliance avec le démon ; ses pratiques médicales ; et ses activités sexuelles, supposées ou non, notamment dans les «orgies» sabbatiques.

L'alliance avec le démon, c'était sûrement pour les femmes, pour le peuple misérable, une revanche contre l'Eglise ; mais pas un moyen de lutte contre elle : croire au Diable, ou faire semblant, c'est confirmer l'Eglise dans son dogme Diable-Dieu. Et mettre en équation, même sous forme victorieuse, la Femme avec les Forces du Mal, c'est encore rentrer dans l'idéologie de l'Eglise.

Les sorcières comme guérisseuses, empoisonneuses, avorteuses, sages-femmes, connaissaient les plantes et les corps non par osmose mais pour les avoir étudiés dans la pratique. Si la sorcière utilisait efficacement les plantes, c'est parce qu'elle les expérimentait, les classifiait : démarche qu'on nomme «scientifique». Ce n'est pas mieux parce que cela s'appelle scientifique, mais cela veut dire que les sorcières utilisaient leur cerveau de la même façon que les hommes qui ont monopolisé plus tard la médecine.

Les sorcières dansaient dans la lande, oui, elles s'y cachaient aussi. La nature sauvage était pour les femmes les plus misérables le seul domaine de survie qui leur était laissé par la société. La sorcière reine des forêts, c'est comme la femme domestiquée reine du foyer. Reine d'un domaine parce qu'exclue des autres. Le mystère, la nuit, la forêt : c'est la clandestinité des parias, des hérétiques. Maquis d'où l'on peut se battre, certes, mais qui n'est pas en lui-même la liberté.

La sexualité des sorcières ? Un aspect très intéressant du sabbat, d'après ce que rapporte Michelet, c'est la contraception. «Nulle femme n'en revient enceinte», disait-on. Il semble qu'il y ait souvent simulation-mise en spectacle d'actes sexuels, et aussi pratiques dites «contre-nature» (parce qu'elles n'aboutissaient pas à la conception, bien sûr !). Il s'agit là d'un défoulement sexuel très rationnellement réglementé. Maîtrise de la procréation, donc, mais pour ce qui est de la libération sexuelle des femmes... Michelet décrit dans le sabbat «La Femme» qui «se prosterne», «s'humilie», «s'offre», «se donne à manger à la foule», etc. Si la sorcière avait certains pouvoirs, pour lesquels elle était crainte et respectée dans les milieux populaires, cela ne l'empêchait pas, apparemment, de rester objet sexuel. La conclusion, c'est qu'il faut se méfier de ces Trônes de «La Femme» qui la font Autel («... sur ses reins, un démon officiait.»).

Quant au langage «autre» de la sorcière, revendiqué par certaines femmes – langage du corps, psalmodie, cri des viscères, etc. (voire même son silence qui paraît-il s'entend, bien la peine de réclamer la parole, alors...) –, ce langage du corps, ce langage-cri, est-il suffisant pour combattre l'oppression ? S'il ne faut pas hésiter à hurler avec ses tripes face à un discours qui vous laisse à la porte, il

n'y a pas de raison, en rejetant comme «masculin-oppresseur» un certain discours conceptuel, d'en laisser le monopole aux hommes. L'oppression, il faut pouvoir la *nommer*, l'analyser (mettre à jour ses mécanismes), pour la combattre. Les hommes nous laissent trop volontiers le monopole du cri viscéral et de l'intuition ; là encore la ségrégation entre masculin et féminin a fait ses preuves. C'est faire le jeu de l'oppresseur que de s'interdire un savoir et des outils conceptuels sous prétexte qu'il les a utilisés contre nous ; de même, par exemple, que de rejeter le travail sous prétexte qu'il est «aliénant», inscrit dans le monde «compétitif masculin», alors que l'exclusion des femmes du travail (c'est-à-dire l'interdiction de l'autonomie économique) est une «aliénation» encore plus grande, au centre même de notre oppression.

C'est en nous revendiquant différentes, étrangères au monde des hommes, que nous nous faisons leurs perroquets :

Femme-Nature : consécration de l'Homme-Culture.

Femme-Démon : consécration de l'Homme-Dieu.

Femme-Mystère : gouffre remplissable par l'idéologie régnante.

Femme-Matrice : auberge espagnole des idées reçues.

Femme-Sphinx : le sourire de l'impuissance à dire. La femme détiendrait un grand secret, celui des origines sans doute, sous prétexte que la gestation a lieu dans son corps : du coup elle peut rester analphabète, elle en sait trop ! Mais elle ne sait pas ce qu'elle sait (ses ovaires savent ?), c'est informulable... On la dit au-delà de la formulation, du raisonnement, des sciences : pour la laisser en-deçà.

Femme-Jouissance : avatar de la femme-corps, de la femme-sexe, sexe avide, sexe frigide, sexe n'importe quoi. Le rapport spécial à la nature et les capacités particulières de jouissance prêtées aux femmes, cela nous rappelle fort le langage tenu sur les «nègres», voire sur les ouvriers (en mai 68, ce graffiti : «Les ouvriers baisent mieux») – bref, le langage de l'idéologie sur les opprimés. Un siècle, les hommes nous renvoient à la frigidité ou à la «pureté» pour mieux utiliser notre corps. Le siècle suivant, à la jouissance «totale» pour nous faire croire que dans le ghetto de la «nature» nous disposons d'une liberté que n'auraient pas ceux qui, «aliénés» dans le social, disposent en fait des moyens de contrôle sur nous.

Dans tout ce qui est censé caractériser les femmes, on retrouve toujours l'oppression. Nous avons l'esprit de sacrifice ? Non, «on» nous a sacrifiées. Instinct maternel ? Non, obligation pour les femmes de remplir un certain rôle. Nous sommes proches de la nature ? Non, on nous défend l'accès aux outils sociaux de la maîtrise, de la connaissance de notre propre corps, de la création. De la création on nous laisse, par un jeu de mots ambigu, la «création» d'enfants : à condition bien sûr qu'elle soit involontaire, codifiée et «inspirée» par d'autres esprits que le nôtre.

Le sexe n'est pas notre destinée

Nous devons revendiquer comme nôtres toutes les potentialités humaines, dont celles indûment décrétées masculines, c'est-à-dire monopolisées par les hommes pour nous avoir plus sûrement à leur botte. Par exemple, le discours rationnel : à nous de le modifier, à nous d'en choisir le contenu. Par exemple, la vio-

lence : à nous d'en choisir les formes et les buts. Mais elle est nécessaire contre la violence de l'oppression. Nous voulons l'accès au choix, sortir de l'équation femmes = opprimées.

Plus que femmes, nous sommes des individus. Jusqu'à présent, seul le masculin a droit au neutre (à la définition non sexuée), au général. Nous voulons l'accès au neutre, au général. Le sexe n'est pas notre destinée. Un homme, Sacha Guitry, a dit : «Je conviendrais bien volontiers que les femmes nous sont supérieures si cela pouvait les dissuader d'être nos égales.» C'est la tactique du Piédestal-Paillasson, ou encore celle qui consiste à muter à un poste «honorifique» quelqu'un dont on veut se débarrasser. Ce qu' «ils» veulent, c'est que nous ne marchions pas sur leurs plates-bandes, c'est que nous servions leurs buts en restant à notre place. L'égalité est une menace pour les hommes : menace de la disparition de leurs privilèges.

Celles dont la démarche qui se veut féministe consiste à revendiquer avant tout (et peut-être exclusivement ?) la Différence, s'érigent contre la notion d'égalité : Quoi ? revendiquer l'égalité avec l'oppresseur ?

Mais égalité-avec-l'oppresseur est une contradiction dans les termes. S'il y a égalité entre deux êtres, il n'y a plus ni oppresseur ni opprimé. Dans le dictionnaire, le mot «égal» est ainsi défini : «Qui est de même quantité, dimension, nature ou valeur. *Voir :* identique, même, équivalent.» Il y a là deux notions, celle de ressemblance et celle de même valeur. Vouloir, pour les femmes, être considérées comme ayant autant de valeur que les hommes ne peut être critiquable. S'agit-il pour autant de ressembler aux hommes ? Si être égales aux hommes signifie par définition qu'ils cessent de nous opprimer, et si nous revendiquons en même temps l'égalité pour tous les êtres humains, c'est-à-dire que les hommes cessent d'être oppresseurs en général, quelle différence pouvons-nous revendiquer ? Selon quels critères ? Dans la lutte pour une société égalitaire, la différence que nous posons, en tant que féministes, est celle de nos choix politiques. Quand, dans une manifestation, nous dessinons la vulve avec nos doigts au lieu de lever le poing, qu'affirmons-nous ? *La spécificité de notre lutte* contre notre oppression spécifique. Nous affirmons que notre front principal, en tant que femmes, est la lutte pour la destruction du système patriarcal, de la phallocratie. Mais à partir de notre position d'opprimées, ce n'est pas une société «féminine» que nous revendiquons : c'est une société où hommes et femmes partageraient les mêmes valeurs : les mêmes, cela veut dire nécessairement anti-phallocrates, anti-hiérarchiques.

Dans notre lutte nous exigeons la reconnaissance de notre histoire dans l'Histoire : histoire de notre oppression, histoire de nos révoltes, histoire de nos apports culturels, techniques, etc. Mais nos apports spécifiques, il ne faut pas oublier qu'ils ont existé, existent, à partir d'une division sexuelle et hiérarchique des tâches. Si nous avons inventé l'agriculture, la poterie, la science des plantes, la tapisserie ou l'art du patchwork, nous devons les faire reconnaître comme apports économiques et/ou culturels généraux, mais nous n'avons pas à nous y cantonner. Ce que nous nous proposons et devons apporter (à la fois sur le terrain qui nous a été imparti par les hommes, mais en le subvertissant, en les obligeant à s'y mettre, et sur les terrains à nous réapproprier : par exemple, musique, mathématiques, architecture..., décisions politiques et économiques), c'est en définitive un changement global de la société, le partage des tâches, l'accès égal aux moyens de production comme aux outils culturels.

Nous constatons une différence biologique entre hommes et femmes : elle n'implique pas en elle-même un rapport d'oppression entre les sexes. La lutte des sexes n'est pas biologique. Nous constatons une différence entre hommes et femmes dans la *hiérarchie* sociale ; des différences psychologiques exprimant à la fois l'*oppression* d'un sexe par l'autre et l'*exclusion* pour chacun des deux sexes des potentialités attribuées à l'autre : ces différences-là, nous voulons les abolir.

*

* *

Une revue "sur" les femmes ? Non.

Le mot femme, je ne peux plus, je n'ai jamais pu l'entendre. C'est avec qu'ils m'ont insultée. C'est un mot de leur langue, cadavre empli de LEURS fantasmes contre NOUS. Nous, qui ? Les femmes, bien sûr, et revoilà le MOT. Avec ça, ils nous ont «eues», comme ILS DISENT.

Alors, une revue pour essayer de comprendre ce qui se passe *derrière* leurs mots, ceux-mêmes qu'ils nous imposent, parfois jusque dans notre révolte. Savoir que c'est A leurs mots que nous nous laissons prendre (femme, amour, responsabilité, honnêteté, fidélité, sentiment maternel, spécificité féminine...) mais PAR *leurs institutions* (très) *matérielles* que nous sommes eues (mariage-servage, travail sous-payé par rapport au leur, sur-travail gratuit en leur faveur, lois et violence contre nous, silence à nous imposé, exploitation, dépossession du monde...). Ça, ce n'est pas des «mots». Mais ils jouent des mots. Devons-nous les suivre ? Car, attention, ils savent ce qu'ils font matériellement. A cinq ans, c'est fait : ils connaissent les arcanes du langage du mépris (à cet âge ils vont droit au fondamental, ensuite seulement viendra le (même) langage (mais) censuré à usage oppressif : celui des valeurs «féminines», de la Femme-être-spécifique) ; c'est fait parce qu'ils possèdent déjà matériellement leur femme : leur mère (en attendant leur épouse).

Pour nous, le temps n'est plus à leurs jeux de mots, mais à l'analyse afin que leurs *mots* ne subvertissent pas notre *lutte*. «ELLES DISENT [...] que chaque mot doit être passé au crible» (M. Wittig, Les Guérillères). Et ce crible doit être celui de la réalité, que masquent leurs mots.

Ainsi le mot «femme» : nous n'avons plus le droit de l'employer tout seul, nous n'avons pas le droit de le penser seul. La réalité «femmes» est sociologique (politique), le fruit d'un rapport entre deux groupes, et d'un rapport d'oppression. Le groupe *réel* des femmes se définit par sa position même de groupe dans ce rapport, tout comme le groupe des hommes est, lui aussi, sociologiquement défini : par sa position d'oppresseur. Ce n'est pas parce que nous sommes «des femmes», mais

parce que nous sommes, dans ce rapport, opprimées, que nous seules pouvons démonter (= analyser et détruire) les mécanismes de l'oppression. Et, comme tout groupe en situation de siège, nous devons entre nous étudier en priorité la tactique de l'agresseur : son comportement (sa violence, si parfaitement tranquille) et son discours (ses mots, par quoi il nous enclôt), le fait qu'il nous affame et le fait qu'il tente de nous démoraliser. Il ne suffit pas, dès lors, de dire que l'agresseur nous dénie l'existence, ou qu'il nous nie dans notre existence, et de prétendre que, du coup, nous allons entre nous «retrouver» notre moi, notre «identité», une «autre» identité... de femme. Quel assiégé peut se permettre cela, s'il ne veut pas se suicider dans l'enclos ?

Il s'agit de savoir que notre «identité» sociale, notre définition réelle, matérielle, est d'être *assiégées,* et principalement cela. Il faut savoir comment, par quelle stratégie, l'agresseur nous nie la propriété, la libre disposition de nous-mêmes, le libre accès à notre propre nourriture. Actuellement, historiquement, sociologiquement, il nous nie en nous affirmant *femme* et en nous obligeant à ce qu'il a décidé être la *condition* «de femme».

Avant de revenir sur ce point, reprenons la métaphore du siège, et considérons quels en sont les «moments» – ce terme devant être entendu à la fois au sens d'une évolution historique de la situation et au sens des prises de position diverses qui, au point où nous en sommes, coexistent.

Féminité, féminitude, féminisme : les trois "moments" de la bataille

1. Premier moment : Féminité. Ou : «Tout est pour le mieux dans l'état de siège.» L'assiégeant est aux portes du ghetto. La nourriture est hors de la ville des femmes ; les champs sont appropriés par l'agresseur. C'est un siège tranquille. Il a bloqué toutes les issues, sauf la grande porte, fleurie (surtout le jour de la fête des mères), qui par le pont-levis baissé mène dans son camp. Tant que les femmes acceptent d'emprunter ce chemin, d'aller quêter leur nourriture (et en échange de quel travail, d'ailleurs !), il leur donne des miettes. Elles ont encore faim dans leur dépendance (aspect matériel de la féminité), mais ça a l'air supportable ; d'autant plus que (idéologie de la féminité) l'agresseur leur «fournit» aussi l'«explication» : c'est que leur *constitution de femme* (biologie) EST d'avoir faim, elles SONT un manque... que lui peut combler (la preuve : les miettes). Affaiblies par le travail-servage et le manque de nourriture, elles se disent qu'il doit avoir raison, que «c'est comme ça». Tout au plus retournent-elles contre leurs maîtres les «méchancetés» qu'ils leur adressent : ILS SONT ceci, ils sont cela, mais ça aussi «c'est comme ça»... Quelques-unes, pourtant, refusent individuellement la féminité et deviennent folles, ou sont tuées.

2. Second moment : Féminitude. Ou mouvement de re-connaissance des femmes. Ou : «J'ai été affamée par lui, sans doute (1ère prise de conscience) mais j'ai de la VALEUR.» Par exemple : «Je suis légère, je peux sauter et danser, je vais m'envoler, construire autre chose, *loin* de lui. Je suis lourde de mon corps ; mon corps est beau. Ce moi qu'ils dévalorisent, JE le valorise.» Mais comment, «loin de

lui» ? Mais qui, «je» ? Questions critiques. Réponses incertaines. Cette féminitude, semblable à la négritude, cette différence revendiquée mais «en mieux», ce *féminisme culturel,* semblable au *nationalisme culturel* noir, feront-ils que l'on puisse *se nourrir de sa faim ?* Prendre confiance en soi, dira-t-on, est nécessaire. Certes, et cela passe nécessairement par un «entre soi», un entre nous. Mais «soi» est amaigri, le ventre ballonné, c'est le produit de la dynamique de l'affamement, de la dynamique du siège. Nous ne pouvons pas nous contenter de tourner sur nous-mêmes, de danser toutes seules en rond, tandis-qu'*ils sont là* à nous enclore, à nous barrer les chemins de la liberté. Croire que nous pourrions trouver notre nourriture en nous-mêmes, c'est faire un raisonnement essentialiste (l'idée d'un soi auto-nourrissant) ou métaphysique (attendre que la manne nous tombe du ciel). C'est faire le jeu de l'autre, c'est s'arrêter sur l'artifice tactique de l'adversaire (la faim, la féminité) sans voir sa stratégie (le siège, l'enfermement), se centrer sur l'effet sans attaquer la cause. C'est s'enfermer dans un raisonnement statique, c'est faire l'impasse de la réalité.

La réalité est que les trottoirs et les places de la ville sont soigneusement asphaltés par l'agresseur et que rien ne pousse dans le ghetto qu'il ne l'ait bien voulu (sauf quelques plantes des murailles, qui ne sauraient remplacer la possession des champs de blé). Même nos qualités «féminines», comme nos «défauts», sont le produit du rapport politique hommes-femmes, le produit du rapport de siège. Au moins, s'il est une qualité – si obligatoirement et durement acquise dans notre servitude – dont nous devons nous servir, c'est bien le courage... Le courage de nous reconnaître et de nous rassembler, oui, mais *pour* forcer le siège.

3. Troisième moment : Féminisme. Ou mouvement de libération des femmes. Ou : attaquer les racines sociales de la différence. Ou : «Je ne serai ni femme ni homme au sens historique actuel ; je serai quelque Personne dans un corps de femme.»

La réalité est que la nourriture, les champs sont *hors* du ghetto. S'il est un «ailleurs» où nous devons aller chercher notre nourriture, c'est bien là où elle se trouve, dans l'espace des champs reconquis, au-delà du rapport de siège. S'il est un «autrement» par lequel nous devons acquérir notre nourriture, c'est bien en nous battant sur le champ de bataille. Pas en dansant une ronde poétique sur la place du haut de la ville, celle aux escaliers, *comme si* nous avions le pouvoir de remonter le pont-levis, de nous renfermer sur nous-mêmes. Car le cœur du problème, c'est bien que la *machinerie* du pont-levis, les chaînes qui le maintiennent *baissé vers* l'assaillant, est non pas dans nos mains, mais *dans ses mains.* Le champ de la bataille, c'est la grande porte ouverte de la Féminité, c'est le pont-levis baissé de l'oppression, c'est le camp de l'agresseur. C'est pour les *traverser* en force que nous devons rassembler nos forces. Chacune de nous ne pourra être «elle-même» que lorsque *toutes* nous nous serons réapproprié le monde du réel. (Après seulement, notre imaginaire, comme celui des hommes, sera transformé). Pour le moment, il nous faut de l'imagination concrète, tactique, qui procède d'une analyse des faits.

Est-ce à dire que l'utopie soit à refuser ? Certes non. Les utopies, comme les cris, nous sont nécessaires : elles sont nos mots d'opprimées, notre imagination so-

ciologique. Simplement, l'utopie procède en fait d'une analyse ; et il y a plusieurs sortes d'utopies comme plusieurs sortes d'analyses qui les sous-tendent. Les unes qui prennent en compte (et donc en contre) la réalité politique, à savoir : *les femmes = classe sociologiquement définie dans* (à l'intérieur, par) *un rapport d'oppression matériel et historique,* mais dont l'oppression est *elle-même idéologiquement rapportée* par le groupe dominant *à une soi-disant détermination biologique de la classe opprimée,* et d'elle seule. Les autres qui, parfois sans s'en rendre compte, reprennent à leur compte (et contre nous-mêmes) la théorie de l'oppresseur, son idéologie dernière, à savoir : les femmes = la femme.

Biologique, idéologique, politique...

Il nous semble important de parvenir maintenant à élucider le rapport entre le politique et le «biologique». Car – et c'est là une source d'ambiguïté et de confusion possible dans nos analyses – nous pouvons à la fois dire qu'*il n'y a pas* de rapport entre une constitution physique et une «condition» sociale ET reconnaître que pour le moment, *rapport il y a !* Et nous avons à poser – non pas cette fausse problématique (très à la mode chez les «scientifiques») de savoir quelles seraient la «part» du biologique et la «part» du social dans le comportement d'individus sexués – mais bien les questions suivantes : 1) *En quoi le biologique est-il politique ?* Autrement dit, quelle fonction politique remplit le biologique ? 2) En quoi (et pourquoi) les classes sociales de sexe correspondent-elles aux classes biologiques de sexe ? 3) Comment, matériellement, joue l'idéologie ? Certes, nous avons déjà des éléments de réponse à ces questions, mais l'analyse est à poursuivre.

A. – *Le biologique comme idéologie rationalisant le politique.* Nous savons que la classe politique (= définie dans le rapport d'oppression) des hommes nous définit comme classe biologique, afin de justifier en nature son pouvoir d'oppresseur. Ils se servent de la *différence* des sexes, mais *dans un seul sens.* Car, contrairement à ce que nous laissent croire leurs hauts-parleurs, il n'y a pas dans leur tête de réelle différence *des sexes* : si tel était le cas, cela supposerait la reconnaissance de deux groupes sexués. Or, eux-mêmes se pensent comme être purement sociaux, généraux, et non pas comme «groupe biologique des hommes». Groupe des hommes, oui. Mais dans leur esprit ils ont une *qualité,* nous seules aurions une *constitution* physique «particulière» (principalement définie par la maternité). A la limite, c'est nous qui utilisons le terme de «masculinité», en réponse à «féminité», dans une analyse sociologique ; mais pour eux, «féminité» (*donnée* du registre biologique) s'oppose à «virilité» (qui est un *acte,* du registre psychologique, social, humain, comme ils se (nous) l'expliquent avec tant d'affres et de complaisance...). Nous voyons donc un groupe social qui décide, agit, pense, organise son pouvoir sur l'autre groupe social en le définissant comme seul biologique.

B. – *L'idéologie comme matériellement efficiente dans la réalité.* C'est effectivement sur notre apparence physique qu'ils se basent pour à chaque instant mettre en acte leur pouvoir. (Exemple : un travail évalué «en soi» – c'est-à-dire

hors de toute considération de sexe, c'est-à-dire si un homme se présente – à 3000 F va baisser à 2000 F si c'est un être manifestement femelle qui répond à la petite annonce.) En bref, notre classe sociale «femmes», fruit du politique, a bien, de par le jeu de l'idéologie, les contours matériels de notre catégorie biologique...

C. – *Le retournement logique du politique sur le biologique.* A partir de *notre* prise de conscience de leur politique, et de notre analyse politique (à savoir qu'aucune des deux catégories de sexe n'existe, et donc ne peut se penser, hors du rapport à l'autre), nous constatons qu'*en conséquence* du fait qu'ils ont choisi le biologique pour nous définir politiquement, leur propre classe politique coïncide aussi avec leurs contours physiques... Aussi, l'exclusion des hommes (physiques) de nos groupes est l'expression même du fait que nous avons compris leur politique, que nous les considérons, en effet, comme groupe politique. *Nous avons totalement politisé l'anatomie.* Eux n'avaient utilisé politiquement que la nôtre (en nous définissant seules idéologiquement comme LE sexe). Leur exclusion «anatomique» est un retour logique de leur politique. Où l'on voit le retournement du politique contre l'idéologique.

Forcer le siège ou mourir

Si donc c'est bien à partir de notre anatomie de femmes que nous avons été obligées de nous rassembler politiquement, c'est bien aussi *pour* ne pas oublier que cette catégorie biologique est politique, constituée par le rapport social d'oppression et par l'idéologie même de l'oppresseur. Pour ne pas oublier, pour avoir le courage de reconnaître que si nous réunissons nos forces de femmes anatomiques, c'est pour nous détruire en tant que femmes sociologiques et dans le même temps détruire les hommes en tant qu'hommes sociologiques.

Nous devons abolir les classes sociales de sexe, et pour cela ne pas nous laisser envahir par l'insidieuse question de l'identité, des valeurs «spécifiques» à chaque sexe, ne pas nous laisser engloutir dans la seule valorisation de notre «culture» de sexe. Nous ne devons pas oublier que «spécifique» veut dire en premier lieu «qui appartient en propre à une espèce». Pour nous, il n'y a qu'une seule espèce humaine, ce qui exclut *toutes* les discriminations, toutes les hiérarchies (de sexes, de races, de classes...).

Pour nous, l'analyse doit être d'abord celle du rapport de force qui *transforme* les femmes *en* femmes. Un discours, une pratique qui se centreraient sur les femmes *comme* femmes courent le risque de reprendre à leur insu les termes de l'oppresseur : de fermer notre catégorie sur elle-même. Et, en faisant cela, de «laisser tomber» toutes les femmes qui n'ont pas la possibilité matérielle de faire comme si l'agresseur n'existait pas – qui n'ont pas le loisir de retomber dans le piège de la femme-valeur-femme. En acceptant ces termes, nous nous retournerions contre nous-mêmes, contre notre groupe social de sexe, en fabriquant une «identité» qui cache l'exploitation matérielle et l'oppression, ce rapport très quotidien qui crée notre classe. Car les femmes les plus femmes, celles qui corres-

pondent le plus pleinement à l'actuelle «identité» de notre classe, ce sont les femmes aux salaires de misère, et celles dont le mari s'oppose à ce qu'*elles* fassent grève, les femmes sans salaire du tout, les femmes violées, les femmes battues, les femmes délaissées avec les enfants à leur charge.

Ce n'est donc pas nous, les femmes, qu'il s'agit de reconquérir, c'est notre liberté. Nous n'avons pas seulement à promouvoir notre féminitude. Si nous devons nous vivifier, si nous devons prendre la parole et l'écriture, si nous devons passer aux actes, c'est pour transformer maintenant les rapports sociaux, économiques et politiques qui amènent à classer hiérarchiquement, en groupes dits «de sexe», des individus identiquement humains, identiquement socialisables... Il s'agit d'analyser, pour le détruire, le système des sexes sociaux. Il s'agit de forcer le siège... ou de lentement continuer de mourir.

*

* *

Une revue théorique pour le féminisme ? Oui.

Nous voulons interdire qu'un rapporteur de loi puisse dire, à l'Assemblée, que les femmes vieillissantes coûtent cher à l'économie nationale et que, pour l'amour d'elles, on votera la retraite à 60 ans pour épargner aux employeurs l'ennui d'avoir à s'en débarrasser... Nous voulons comprendre et mettre à jour les déterminants historiques et sociaux qui ont permis qu'un groupe social puisse être traité comme un bétail : qui ont fait de nous – la moitié de l'humanité – des êtres domestiqués, élevés en vue de la reproduction et de l'entretien de l'espèce.

Nous connaissons le sens des mots et que «l'amour, l'abnégation, le dévouement» est le langage truqué du mépris, de l'humiliation et de la peur dans nos vies quotidiennes. Nous – des êtres vivants – traités comme des objets, parce qu'une société fondée sur la violence, l'exploitation et l'oppression suppose, s'agissant de nous, la dé-possession (du nom, de l'identité, des droits, du corps), le viol, la terreur, le meurtre. Nous, objets, selon le cas, d'usage, de troc, d'échanges, de fortune, de bien-être, de prestige, de pouvoir, de manipulation, de science. Nous, seules de tous les groupes sociaux historiquement dominés, méconnaissant le caractère *social* de notre *condition* parce qu'en tant que femmes, assujetties par contrats *singuliers* (de mariage) au patriarcat.

Nous connaissons le sens des mots :«l'éternel féminin», «l'instinct», le grand renfermement dans «la nature des choses»... Nous savons que psychologie, catégories de la connaissance, disciplines du savoir, valeurs bourgeoises, idéalisme, sont un langage chiffré. Il n'y a pas d'essence. Pas de femme, de féminité, d'éternel

féminin. Il y a un groupe social chargé des basses besognes, méprisé d'avoir à le faire, si peu «spécialisé» que le langage qui nous désigne et nous conforme nous décrit simultanément comme le sexe, mais comme celui qui n'en a pas, comme la déesse-mère et comme la putain, comme l'hégérie et le bas-bleu. Nous savons que «les femmes» c'est un rapport de force supposant la double journée, la disqualification professionnelle, la plus basse paie, la charge sociale exclusive des vieux, des infirmes et des enfants. Les uns disent : la femme. Nous disons : les femmes.

Féministes, nous le sommes parce que la manipulation commerciale de notre corps, de nos vies, ne nous laisse pas le choix ; parce qu'une société qui permet l'exposition du sexe des bébés-filles (ex. : le Danemark) montre clairement le caractère politique de la hiérarchie des sexes et que ce n'est pas la pornographie qui procure la jouissance, mais la jouissance du pouvoir qui constitue la pornographie.

Féministes, nous devons montrer le caractère historique, social, donc arbitraire et réversible, de cette hiérarchie des sexes, et qu'il n'y a de «femmes» que pour autant qu'un rapport de force inégalitaire fait de l'oppression et de l'exploitation d'un groupe social la condition du pouvoir de l'autre.

CLUB DES FEMMES : «Citoyennes, je viens de découvrir sous ce masque perfide un de nos tyrans conjugaux qui s'était glissé parmi nous pour nous moucharder : je demande qu'il soit passé à la savate en pleine assemblée». ADOPTÉ.

Christine Delphy

Nos amis et nous.

Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes

I. – LE NEO-SEXISME OU LE FEMINISME MASCULIN

Où l'on voit qu'il y a mieux qu'un silence de femme : une parole d'homme [1]

Nous comptons de bons amis parmi les hommes. Nous les fuyons comme la peste, et eux tâchent de *forcer* notre intérêt : qui ne reconnaîtrait là la démarche même de l'amitié !

Y. Florenne, aux premiers rangs de ceux-ci, n'arrête pas d'être amical du haut de sa colonne du *Monde*. C. Alzon, du haut de sa *tribune* du même ou de sa *chaire* de Vincennes, se proclame «féministe». Nous nous découvrons tous les jours de nouveaux «amis» : P. Lainé par exemple, découvert dans un numéro spécial que *la Quinzaine Littéraire* a «consacré aux femmes» en 1974 et qui nous a fait l'amitié d'écrire un livre sur nous, Samir Amin qui «salue le féminisme» dans la revue *Minuit* (janv. 1974).

Tous ces amis, ces partisans masculins de la libération des femmes, ont plusieurs points communs :

– Ils veulent se substituer à nous.

– Ils parlent effectivement à notre place.

– Ils approuvent la libération des femmes, et même la participation des susdites à ce projet, tant que libération *et* femmes les *suivent* et surtout ne les *précèdent pas*.

– Ils veulent imposer *leur* conception de la libération des femmes, qui inclut la participation des hommes, et réciproquement ils veulent imposer cette participation pour contrôler le mouvement et le *sens* : la direction, de la libération des femmes.

1. Ce texte a été commencé en 1975. C'est pourquoi la plupart des articles cités dans la première partie datent de 1974. Mais, même en ce qui concerne cette année-là, on s'apercevra vite que j'ai négligé nombre de productions. En effet mon propos n'était nullement de dresser un quelconque tableau de l'année sexiste écoulée, mais de décrire des mécanismes en analysant des exemples significatifs. J'ai été les chercher dans toute l'étendue historique du mouvement des femmes, et certains événements rappelés remontent aussi loin que 1970. En 1977, mes exemples ont toujours une valeur illustrative, comme un bref passage en revue de la littérature actuelle en convaincra.

Aussi bienveillants soient nos amis masculins, ils ne peuvent s'empêcher de laisser poindre, à un moment ou à un autre, le bout de l'oreille. Ils comprennent les mouvements de libération des femmes, jusque dans leur non-mixité disent-ils : «Bien sûr, les opprimés doivent se libérer eux-mêmes.» En ceci ils se distinguent de et se montrent supérieurs à la grande majorité des hommes, qui ne comprend pas, et qu'ils renient vertueusement. Eux montrent une attitude «ouverte» ; ils essaient de comprendre parce que ce sont de fines têtes politiques, du genre qui sait flairer avant tout le monde d'où souffle le vent. Mais justement, en tant que fines têtes politiques, c'est leur devoir de produire de fines analyses. Et ceci les conduit inévitablement à repérer, ici ou là, des points négligés par les femmes, qui restent, entendons-nous bien, les actrices principales de leur libération. Mais, ayant repéré, il serait malhonnête, voire inamical, de ne pas nous *indiquer* ces points par nous négligés. Et indiquer ils font, gentiment, mais *fermement*. Ainsi Chénau, l'un de nos meilleurs supporters, en une page, dans *la Quinzaine Littéraire*, produit une analyse définitive des mouvements de femmes *et* – amitié oblige – des grouffres qui les guettent et qu'elles n'ont pas vus, mais que *lui* voit. Ces mouvements ont pris une mauvaise voie – une voie non-chénauienne. Son devoir, qu'il assume tristement mais courageusement, est de nous *avertir* que, dans ces conditions (de non-chénauité), *nous courons à notre perte*. Et croyez bien qu'il en est désolé mais il y a réfléchi *une page entière*. Alors... que peuvent des milliers de femmes et des milliers de pages venant du monde entier contre la *pénétration* politique d'un Chénau ? Pour lui, *rien*. Que ces groupes qui *travaillent* depuis six ans sur une question dont il dispose en soixante lignes, et tout seul, arrivent à des conclusions opposées aux siennes, ne le fait pas douter une seconde de la validité de son analyse : si quelqu'un se trompe, ce n'est pas lui.

Y. Florenne, lui, sait *mieux que les femmes* quelle psychanalyse les opprime et à laquelle elles doivent s'attaquer. Lui aussi, et avec le même regret, se doit de nous signaler que nous nous sommes trompées de cible. Ah, si seulement il y avait plus d'hommes comme lui parmi les femmes ! C. Alzon fait chorus avec Florenne, mais sur un ton déjà plus sec. Car si le premier prétend encore «plaisanter» en disant que «le féminisme est une chose trop sérieuse pour être laissée aux femmes», C. Alzon ne rigole plus du tout : le féminisme est *son* affaire et ces bon dieu de bonnes femmes sont en train d'y foutre la merde. A preuve : elles ne traitent pas des problèmes qu'il a mis sur leur agenda (car c'est son *affaire* mais c'est à nous de faire le *travail*), se plaint-il dans sa tribune du *Monde*. Et encore si c'était question de paresse : mais c'est pire. Il détecte de la mauvaise volonté, voire de la mauvaise foi ; il diagnostique que si nous ne traitons pas des problèmes qu'il a décidé que nous devions traiter, c'est parce que nous ne sommes pas prêtes à «tenir compte *loyalement* de la biologie et de l'ethnologie». En somme, mais est-ce étonnant de la part de femmes, nous refusons un combat *d'homme à homme* avec ces êtres (la «biologie» et «l'ethnologie» doivent être des personnes de chair et de sang puisqu'on peut être «loyal» (ou «déloyal») avec elles). Et notre déloyauté elle-même doit être mise au compte d'un *«manque d'honnêteté élémentaire»*. Et «ce n'est pas tout». Nous «préconisons» des «solutions *inacceptables»* (pour qui !). Enfin nous ne *«précisons pas»* que la non-mixité est «affaire de tactique et non de dogme». Peut-être que nous ne savons pas ? Mais alors quand on ne sait pas Mademoiselle on ne lève pas la main. Rasseyez-vous et laissez la parole à votre petit

camarade qui *sait* : sait ce qui est affaire de tactique et sait ce qui est affaire de dogme, en bref sait ce qu'est le «Radical-Féminisme». Et là, évidemment, Alzon a une longueur d'avance sur nous puisqu'il a *inventé* le mot. En tous les cas le «Radical-Féminisme» est là : le modèle en est tout clair dans la tête d'Alzon, et les femmes sont tout simplement en train de *dévoyer* ce modèle.

Mais d'où ces hommes tiennent-ils une vue si claire non seulement de ce que devrait être le féminisme, mais de ce qu'il *est* dans son *essence*, essence dont les mouvements réels ne sont à leurs yeux qu'une incarnation contingente, un reflet, et, à les entendre, une imitation tout à fait approximative sinon carrément insatisfaisante ?

Le fait de *ne pas* participer à ces mouvements réels, de *ne pas* en suivre les discussions et les débats contradictoires, enfin le fait de *ne pas* être des individus *directement* et *premièrement* impliqués, ne semblent pas pour eux constituer un obstacle à la prise de positions. Ils pensent que leurs opinions sont non seulement *aussi* valables que celles des individus sus-mentionnés, mais mieux, qu'elles sont *plus* valables. Il semble qu'ils conçoivent leur inévitable non-engagement, leur statut d'observateurs, non comme un handicap, mais au contraire comme un avantage. Cette conception – implicite – va de toute évidence à l'encontre de leurs propres principes politiques et de ceux qu'ils acceptent en acceptant les mouvements de libération des femmes.

Pourquoi cette contradiction flagrante ? C'est que nous ne sommes pas des opprimées comme les autres. Ils n'oseraient jamais «conseiller» les Noirs, les peuples du Tiers-Monde, les Palestiniens – à plus forte raison «rectifier» leur «erreurs» – sur la façon de mener *la lutte contre eux*, blancs occidentaux. Ils n'oseraient jamais sous-entendre que ces opprimés-là sont «à la fois juge et partie», tandis que les oppresseurs ne seraient «que juges» (!), comme ils le sous-entendent constamment à propos des femmes. *L'«amitié» de nos amis est du paternalisme* : une bienveillance qui comporte nécessairement une bonne dose de mépris, mieux, une bienveillance qui ne s'explique *que* par le mépris. Ils se mêlent de nos affaires parce qu'ils nous estiment incapables de nous en occuper. Mais «ce n'est pas tout» : la vérité – une autre vérité – c'est qu'ils ne peuvent se résigner, eux qui sont les premiers partout, à ne plus l'être aussi là : or, là, ils ne peuvent manifestement pas l'être. Leur bienveillance n'est qu'une tentative de garder une place, de n'être pas exclus. Il existe une raison objective et majeure à leur tentative de contrôler la direction des mouvements : la peur qu'ils ne se dirigent contre eux ; mais de surcroît une tendance imprimée en eux dès leur naissance, et devenue une seconde nature, est plus forte qu'eux : il faut que cette place soit *leur* place, et leur place c'est *devant*.

On l'a vu d'une façon *spatiale* à la première grande manifestation de femmes en novembre 1971 pour la liberté de l'avortement. Si un tiers des hommes était derrière, comme convenu, les deux autres tiers étaient devant, cachant les femmes, laissant croire qu'il s'agissait d'une manif. usuelle, c'est-à-dire d'hommes. Aucune exhortation ne pouvait les convaincre de se remettre, sinon derrière, au moins dans les rangs. Et pourtant ils étaient conscients qu'il s'agissait d'une manifestation de *femmes*. Mais leur conditionnement allait contre les conséquences pratiques de ce fait. Il fallait que là encore ils soient, comme d'habitude, au premier rang de ce qui se passait, quitte à mettre en échec *l'objectif politique* qu'ils approuvaient.

Où est alors la différence entre ces «amis» et nos ennemis déclarés, ceux qui nous traînent dans la boue et nous couvrent de ridicule ? C'est une différence de moyens et pas de fin, ou comme dirait Alzon, une «affaire de tactique», et non de stratégie. Les premiers nous attaquent de front et avouent franchement («loyalement» ?) leur objectif : rester à leur place (et donc nous maintenir à la nôtre). Nos amis, eux, ont choisi d'essayer de garder leur place d'une façon plus subtile, mais aussi plus complète. Car les premiers sont exclus, de peu puisqu'il leur reste la société entière, mais au moins des rangs féministes, tandis que les seconds ne visent à rien moins qu'à *maintenir leur pouvoir jusqu'à l'intérieur du petit bastion de résistance* à ce pouvoir.

Au printemps 1971, nous avons essayé à plusieurs reprises de passer un papier dans *le Monde,* avant et après le manifeste «des 343» pour expliquer notre position. *Le Monde,* nous l'a *toujours* refusé, sous le prétexte que cette position était déjà exposée. C'était FAUX : de 1970 à 1971 il était paru une soixantaine d'articles sur l'avortement dans ce journal. La moitié provenait des réactionnaires, l'autre moitié des réformistes, la moitié était contre *tout* avortement, l'autre moitié contre l'avortement *libre. Aucun* ne défendait la liberté de l'avortement. *Le Monde* avait donc donné la parole en un an au moins trente fois à «Laissez-les vivre» et trente fois à l'ANEA (Association nationale pour l'étude de l'avortement) – organisation anti-démocratique, élitiste, et anti-femmes, soutenant l'avortement thérapeutique, c'est-à-dire la mise en tutelle des femmes. Jamais *le Monde* n'a accordé la parole aux femmes qui luttaient pour elles-mêmes, ni en tant que parties prenantes d'un mouvement historique et international, ni en tant que signataires d'un manifeste qu'il s'est cependant dépêché de publier en première page. Jamais il n'a accepté de présenter une seule fois la position qui était à l'origine du manifeste et qui devait rester le moteur de toute la campagne subséquente, celle pour la liberté totale de l'avortement. A titre de comparaison, notons que M. Badiou, leader d'un groupuscule maoïste qui totalise vingt-cinq militants répartis dans l'université de Vincennes tout entière, eut droit en cette qualité à exposer ses conceptions politiques dans une tribune du *Monde.*

Juste après le manifeste «des 343», qui a été invité à parler au colloque organisé par *le Nouvel Observateur, à propos de ce manifeste ?* L'ANEA, le Dr Milliez, E. Sullerot, etc... mais *pas* les signataires. Qui, à cause de ce même manifeste, a pu s'exprimer largement dans les journaux ? Les partisans de l'avortement thérapeutique – *ceux que le manifeste, de surcroît, combattait* et dont le mouvement était en train de dépérir et aurait périclité sans la «bombe» journalistique du manifeste. Ainsi, celui-ci a fait la fortune de ses adversaires : des adversaires de la liberté. C'est par un pur hasard que la position des signataires du manifeste a été publiée dans le livre blanc que *le Nouvel Observateur* a fait après le colloque. Il n'était pas prévu par ce journal qu'elle le fût. En revanche les opinions de Milliez, Sullerot, Dourlen-Raulier, etc. avaient été religieusement recueillies et s'y étalaient.

Le Monde, le Nouvel Observateur, bien, dira-t-on. A quoi d'autre s'attendre de la part de l'Establishment ? Parlons alors des «révolutionnaires» : parlons de Maspero par exemple. Le numéro spécial de *Partisans* : «Libération des Femmes, année zéro» (n° 54-55, juil.-oct. 1970), a été arraché de haute lutte au rédacteur en chef de cette revue, E. Copferman. Quelques femmes d'un groupe féministe ayant en 1970 proposé un manuscrit à Maspero, celui-ci refusa de l'éditer, et proposa à

la place d'en publier des extraits sous forme d'articles dans un numéro de *Partisans* qui serait entièrement consacré aux femmes. Et de chercher des auteurs pour ce numéro. Et de les trouver. Qui donc, en dehors de nos camarades, devait écrire – qui devait remplir les deux tiers de la revue ? Des spécialistes. Des spécialistes de quoi ? Mais du marxisme, voyons ! Ainsi E. Terray était-il pressenti pour une article sur... Engels, et le reste à l'envie. Voilà ce qu'on appelait et continue d'appeler un «numéro consacré aux femmes» : des commentaires d'hommes sur des livres d'autres hommes. Nous sommes allées voir Copferman à trois. Quand nous lui avons dit que nous étions du mouvement de libération des femmes, il nous a toisées : «Quel mouvement ?» Ceci pouvait à la rigueur se comprendre : nul ne connaissait notre existence. Mais justement nous étions là pour l'informer. D'être informé – et parmi les premiers – non seulement ne nous a valu aucune gratitude, mais ne lui a pas suffi. Apparemment, qu'un groupe d'opprimés se constitue en groupe de lutte est un acte politique en soi dans tous les cas, sauf dans le cas des femmes. «Comment puis-je savoir qu'il ne s'agit pas d'un mouvement petit-bourgeois ?» Hélas, nous n'avions pas de certificat signé d'un révolutionnaire patenté (lui-même par qui d'ailleurs ?). Ne sachant rien, comme on l'a vu, de la libération des femmes, ignorant tout de sa problématique, E. Copferman ne doutait cependant pas un instant de savoir quelles étaient les bonnes questions à poser.

Il ne doutait pas de détenir – par quelle légitimité ? – la «Révolution» tandis que nous étions en situation de lui demander un *satisfecit*. Et il envisageait encore moins que nous aurions pu lui retourner la question : lui demander ses titres de propriété de la Révolution ; nous en considérer comme les légitimes héritières, et ne voir en lui qu'un bâtard sans droits. A propos de sa question sur «petit-bourgeois» : qu'elle fût *pour nous* complètement à côté de la plaque ne *lui* faisait ni chaud ni froid. Dans les premières réunions du groupe de Paris, alors unique en 1970, nous avons dû vider *physiquement* des hommes, venus seuls, et persuadés que ces réunions devaient être mixtes. Que les premières concernées fussent d'un avis contraire à celui de l'intrus ne jetait pas de doute dans son esprit quant à la validité de sa propre opinion, pas plus que le fait qu'elles étaient deux cents et lui seul.

Pour ces hommes, je crois que deux cents femmes n'étaient pas une majorité : c'était plutôt comme un seul autre individu, puisque c'étaient *toutes des femmes*. Et à cet autre et unique individu, l'homme en question se sentait de plus le droit *d'imposer* son opinion et sa présence.

Pour en revenir à Copferman, son arrogance ne nous a pas intimidées comme il l'espérait, mais indignées : nous lui avons dit qu'un mouvement social n'avait pas à se justifier devant un individu, fût-il rédacteur en chef d'une revue «révolutionnaire», et nous avons pris la direction politique de ce numéro, comme il était normal. Nous avons donc fait seules – ou presque, un certain Godmichau s'étant accroché – ce numéro. Mais Copferman ne se l'est – et ne nous l'a – jamais pardonné. Un numéro suivant de *Partisans* (n° 57) contenait deux articles vindicatifs vis-à-vis du mouvement des femmes et serviles vis-à-vis de la gauche masculine, que, pour comble d'indignité, Copferman – ou Maspero, mais qu'importe les individus – avait commandés à des femmes de leur organisation (trotskyste). Et environ un an et demi après, *Partisans* publiait un article de C. Alzon, que beaucoup ont pris à l'époque pour une femme (ce qu'on devait espérer chez Maspero puisque l'équivoque – très utile – n'a pas été levée), «La femme potiche et la femme bonniche».

Cet article acceptait assez du féminisme pour n'être pas *récusé d'emblée* (et d'autant moins qu'il semblait que l'auteur fût une femme), puis l'utilisait contre lui-même : ce qui est la *définition* de la *récupération*. Un an plus tard, Maspero sortait *en livre* ce texte, à peine augmenté. Inutile de dire que Maspero avait toujours refusé les quelques manuscrits féministes qui lui avaient été proposés. C'est donc bien notre parole que C. Alzon a prise, et avec l'aide – avec *l'empressement complice* – de «l'Éditeur Révolutionnaire de France». Le contenu du livre est révélateur en soi ; mais qu'il soit publié chez Maspero, quand on sait l'animosité que Maspero et Copferman (ce dernier a été jusqu'à adresser une lettre d'injures ordurières, par l'intermédiaire d'*Actuel*, à E. Durand, auteur dans *Partisans* de l'article sur le viol) n'ont cessé de manifester au mouvement, était déjà une indication d'anti-féminisme.

Quant au numéro de *la Quinzaine Littéraire*, inutile de dire que si il a été fait sur les femmes, c'est dans le sens qu'il a été fait sur leur dos : car les mouvements de libération qui en étaient le sujet n'ont été ni contactés ni même prévenus. Un numéro entier sur les mouvements de femmes, qui s'y prétend de plus sympathique, et où la parole n'est pas donnée *une seule fois* à une quelconque des femmes de ces mouvements ! Voilà une belle performance, qu'on voudrait voir réitérée – pour le sport – au sujet des Palestiniens, des Bretons ou des Jeunes. Mais nul doute que l'on ne le verra pas : l'impudence a ses limites, qu'on ne peut franchir qu'avec les femmes. Mais avec elles, pourquoi se gêner ? C. Alzon, dont on sait maintenant qu'il est un homme et ne fait donc partie, à son grand dam, d'aucun groupe féministe, a écrit ce jour deux tribunes libres du *Monde* sur... la libération des femmes. On sait avec quel succès nous avons demandé ces tribunes. Et C. Alzon n'aurait *jamais* bénéficié même *d'une* tribune sur un *autre* sujet ; c'est parce qu'il parle sur les femmes qu'il a obtenu ces tribunes. Et il ne les aurait jamais obtenues, sur ce sujet non plus, il y a cinq ans : c'est le surgissement des mouvements de libération et la demande de parole *des* femmes qui a créé une demande de parole *sur* les femmes. Le pouvoir mâle non seulement dissocie ces deux exigences, mais utilise l'une *contre* l'autre : il ne suffisait pas de refuser la parole aux femmes ; il fallait, pour mieux rétablir l'ordre, faire parler des hommes sur les femmes. Ces hommes parlent donc *doublement à notre place* : ils parlent de nous, mieux, de notre libération, et ils en parlent des lieux d'où nous sommes proscrites. Ils ont la parole grâce à nous, mais de plus, en nous la retirant. Plus exactement, c'est *pour* nous la retirer qu'on la leur donne. Tandis qu'auteurs et réalisateurs anxieux de se faire un nom et une carrière sautent à pieds joints et bras raccourcis sur ce nouveau domaine : la libération des femmes, éditeurs et rédacteurs de livres et de journaux, producteurs de films ou de télévision attendent anxieusement ce qui sera plus encore qu'un silence de femme : une parole d'homme.

Où l'on voit Merlin l'Enchanteur transformer les bonnes intentions en appartenance de classe.

Les amis mâles de la libération des femmes – que d'aucunes appellent avec l'impertinence, pire, l'ingratitude, qui caractérisent les enfants gâtées, nos «souteneurs» – ont révélé à maintes reprises que leur compréhension s'arrêtait là

où la véritable libération commence. Comment, dans les conditions décrites plus haut, peuvent-ils, sans forfaiture, se déclarer nos «alliés» ?

Ils ne le déclarent pas longtemps d'ailleurs. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'on s'aperçoive que la bienveillance affichée par laquelle ils prétendent se distinguer des autres hommes recouvre le même mépris que l'hostilité déclarée du grand nombre. Pris la main dans le sac : en flagrant délit de «rectifier nos erreurs», Y. Florenne abandonne vite la carotte pour le bâton : «Prenez garde, dit-il, de vous aliéner les quelques hommes qui sont bien disposés envers vous.» Mais pourquoi devrions-nous prendre garde à cela ? N'est-ce pas *de nous* que dépend principalement *notre* libération ? Cette mise en garde révèle que nos «amis», qui prétendent le penser, le disent en fait du bout des lèvres, par tactique, mais n'en croient pas un mot : qu'ils estiment «l'alliance» (on verra laquelle) d'une minorité d'hommes *plus importante* que la prise de conscience de la majorité des femmes pour la libération des femmes.

C. Alzon, lui, le dit carrément : ce n'est pas des femmes, comme on le croirait naïvement, que dépend ultimement l'issue du combat féministe, mais de nos «amis» mâles. Son souci d'appuyer ce qu'il voudrait être vrai des femmes sur une prétendue «loi», le conduit à généraliser, et cette généralisation rend encore plus patente l'absurdité de sa proposition : «Aucune révolution sociale n'a pu se faire sans l'appui d'éléments issus des castes dominantes.»

On peut soutenir que l'appui de quelques ennemis de classes – ou plutôt d'individus ayant *abandonné* leur position de classe, car s'ils la gardent, ils restent des ennemis – est utile à certains moments. Dire qu'il est important à tous moments est aller un peu loin. Mais dire qu'il est déterminant, qu'il est une condition indispensable, que sans lui «la révolution ne peut se faire», est à la fois une contre-vérité historique et une ineptie politique, car c'est confondre conviction intellectuelle et position réelle de classe.

"Parole d'homme" ou l'idéalisme à l'œuvre.

La pensée qui peut produire une telle confusion est marquée au coin de l'idéalisme et de la réaction. Y. Florenne va encore plus loin, si l'on peut dire, dans cette pensée. Il affirme – naïvement ? – que le rapport individuel entre un homme et une femme est, de tous les rapports, celui qui est le plus suceptible d'échapper à la société ! On en reste baba.

Quant à Alzon, poursuivant sa confusion jusqu'à son terme logique, il soutient que «l'opposition n'est pas entre hommes et femmes mais entre le féminisme et l'anti-féminisme». La position de classe et la façon de la penser – le matérialisme dont il se réclame – sont là complètement *évacués* : il suffit d'un peu de bonne volonté, et hop ! on peut faire fi de la structure sociale (tout en «luttant quand même contre cette structure», on se demande pourquoi). Et notre grand spécialiste de se précipiter dans une ineptie de plus – on ne pourra au moins pas lui reprocher d'être incohérent : «l'opposition n'est pas entre Blancs et Noirs mais entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent un certain type d'oppression».

J'aime le «certain type» pour sa pudeur vieille France, pour son flou tout à fait «rétro». Mais surtout, que j'aime à entendre des «marxistes» affirmer que tout

se passe au niveau des valeurs, mieux, des déclarations d'intentions (pures, bien sûr) ; que les luttes révolutionnaires ne sont pas des conflits entre des groupes concrets opposés par des intérêts concrets mais, comme la philosophie idéaliste, tant savante que vulgaire, nous le serine depuis deux mille ans, des *conflits d'idées* ; que le fait de *bénéficier de* ou de *subir* l'oppression ne fait *aucune différence !* Dire que cela fait une différence, c'est pour Alzon, non pas se référer à la réalité de l'oppression, qui est après tout la raison d'être de la révolution, mais «faire preuve de racisme ou de sexisme».

Le retournement de l'accusation de racisme est une réaction classiquement défensive et une défense classiquement réactionnaire. Et cela fait quelque temps déjà que l'on voit les *femmes* accusées de sexisme par des gens qui souvent n'en connaissent même pas le sens originel, mais qui ont l'excuse de ne pas poser aux «révolutionnaires», encore moins aux «féministes». L'accusation de «contre-racisme» ou de «sexisme à l'envers» est typiquement réactionnaire ; elle l'est déjà *a priori,* avant tout examen, en cela seul qu'elle pose implicitement une *symétrie* entre oppresseurs et opprimés. Il est incroyable qu'on ose proférer de telles choses à propos des noirs, dont le mouvement est plus ancien, plus connu et plus re-connu, que celui des femmes. Il est incroyable que quiconque se prétendant non seulement au courant des luttes, mais de surcroît «spécialiste», fasse preuve d'une telle ignorance, au sens premier d'absence d'information ; et que quelqu'un qui ignore des faits élémentaires de l'histoire contemporaine ose aborder le sujet. En effet, le «concept» de «contre-racisme» a été démystifié depuis longtemps pour ce qu'il est : *une tentative d'intimidation.* Et ceci n'est pas un développement idéologique récent et mal connu : toute l'Amérique le sait. Aucun blanc, encore moins un blanc «libéral», encore moins un «révolutionnaire», n'oserait l'employer aujourd'hui aux Etats-Unis.

Cette démystification a été l'œuvre de la «nouvelle révolution noire» aux Etats-Unis, qui a commencé en 1965 par *l'exclusion des blancs* des organisations de «droits civiques». Cette révolution a mis un terme à cinquante ans de réformisme sur le problème racial – cinquante ans de paternalisme blanc. En effet le fonctionnement de ces groupes était *fondé* sur un *déni de réalité,* un faire-semblant constant. On faisait semblant, comme le propose Alzon, que la situation où les blancs étaient oppresseurs et les noirs opprimés était sans influence sur le fonctionnement des groupes de droits civiques : 1) sur leur politique ; 2) sur la structure de pouvoir de ces groupes. On faisait comme si l'inégalité intrinsèque caractérisant les rapports entre noirs et blancs était *annulée* dès qu'on entrait dans le local de l'organisation. On niait que les blancs apportaient des ressources politiques supérieures – leurs meilleures connaissances de et accès à la structure du pouvoir – et des ressources, qu'on doit pour l'instant, faut d'un autre mot, appeler «psychologiques», supérieures. Comme on ne peut lutter contre ce que l'on ignore, ce que l'on nie, ces facteurs jouaient donc *pleinement* et sans frein, avec le résultat inévitable que les blancs occupaient une position privilégiée jusque dans les organisations consacrées à «l'amélioration du sort des noirs».

Mais leur présence, en dehors même de toute position dominante dans la hiérarchie du groupe lui-même, avait des conséquences encore plus fondamentales, c'est-à-dire dans des domaines encore plus importants :

1 – Dans la définition des objectifs, qui elle-même est liée à la définition du

combat, c'est-à-dire de l'oppression contre laquelle on est censé lutter. Les noirs ne pouvaient en présence des blancs reconnaître leur propre oppression. D'abord ils ne pouvaient, même s'ils la voyaient, dénoncer la position dominante des blancs dans le groupe lui-même, puisque le dogme, la représentation officielle du fonctionnement du groupe, dont dépendait *l'existence du groupe en tant que tel,* c'est-à-dire en tant que groupe mixte, déniait *a priori* la possibilité d'une telle chose.

2 – Surtout, que les blancs du groupe aient ou non des positions individuellement dominantes, leur présence renforçait la tendance à adopter la définition dominante, c'est-à-dire la définition *blanche* de ce dont les noirs «souffraient». Cette idéologie, cette définition par l'oppresseur de ce qu'est l'oppression, diffuse au dehors, intériorisée par les noirs, était incarnée par les membres blancs du groupe. N'étant pas noirs, ils l'exprimaient «sincèrement», et il était d'autant plus difficile pour les noirs d'y opposer *leur* définition que celle-ci n'existait pas vraiment, tandis que la définition des blancs était la définition officielle. L'opinion des blancs était donc soutenue à la fois par l'ensemble de la culture *dont participent les noirs* et par leur *prestige d'oppresseurs.*

Là résidait un des points cruciaux. Car non seulement ce prestige empêchait les noirs de trouver leur définition de leur oppression, mais en retour la présence des blancs les empêchait de lutter contre le prestige que ceux-ci avaient à leurs yeux. En effet, les noirs ne pouvaient à la fois voir des blancs et ne pas les voir d'une façon positive : ne pas les admirer, ne pas désirer *être* eux, puisque ceci est à la fois un des résultats, une des manifestations et un des moyens de l'oppression. Etre en présence de blancs, les voir, c'était dans le même temps et avoir une image positive de la blancheur et en prendre conscience. En prendre conscience, c'était prendre conscience dans le même temps de la base, de la condition nécessaire de cette image positive : l'image *négative* de la noirceur, et prendre conscience que cette image non seulement existait, mais subsistait et jouait à l'intérieur d'un combat de «libération».

Ce n'est pas un hasard si l'exclusion des blancs a coïncidé *et* avec la mode «afro» – qui est bien plus qu'une mode ou même qu'un thérapie – *et* avec l'apparition du slogan «Black is beautiful». La non-mixité était la condition logique et historique de la lutte contre la haine de soi. Les faits *concrets* – l'histoire concrète de la lutte, et des noirs et des femmes – comme les implications *logiques* de la proposition que la libération des opprimés est d'abord, sinon seulement, l'œuvre des opprimés, amènent à la même conclusion : les oppresseurs ne sauraient jouer le même rôle dans les luttes de libération que les opprimés !

En attribuant la non-mixité des groupes de femmes à un «reliquat» du «traumatisme» que «l'autoritarisme mâle» aurait causé aux femmes et en le traitant comme un phénomène passager, et, si non passager, condamnable, C. Alzon est à côté de la plaque autant qu'on peut l'être, et de surcroît il nie tout simplement *et* l'histoire concrète *et* les prémisses politiques des mouvements de libération. Sans parler de la condescendance et de *l'autoritarisme* manifestes dans sa phrase et qui, seuls, suffiraient à la discréditer, Alzon démontre son incompréhension totale et générale – non limitée aux femmes – des processus de libération.

Sa phase révèle en effet une vision à la fois statique et idéaliste de ces processus. Pour lui il est clair qu'il s'agit seulement, et seulement pour un temps, de contourner un obstacle purement «psychologique», et il est clair aussi que pour lui

«psychologique» s'oppose comme «subjectif» (à la limite «imaginaire», «fantasmatique») à «objectif» (ce qui est bien la conception vulgaire, c'est-à-dire idéologique), et donc comme «épiphénoménal» à «structurel». En conséquence, ce traumatisme étant d'après lui un phénomène subjectif, est aussi facilement guérissable que toute impression subjective est modifiable. D'autre part, une fois cet obstacle levé, cette maladie guérie par une période de repos (c'est ainsi qu'il voit la non-mixité, c'est ainsi seulement qu'elle est justifiée pour lui : la mi-temps pendant laquelle les joueurs pansent leurs blessures), on reprend la partie. La partie, pour lui, c'est une *lutte qui n'a plus qu'à procéder* : contre une oppression *connue.*

La révolution : prise de conscience ou match de foot ?

Or on m'accordera que le premier empêchement à lutter contre son oppression, c'est de ne pas se sentir opprimée. Donc le premier moment de la révolte ne peut consister à entamer la lutte mais doit consister au contraire *à se découvrir opprimée* : à découvrir *l'existence* de l'oppression. L'oppression est découverte d'abord *quelque part.* Dès lors son existence est établie, certes, mais non son *étendue.* C'est à partir de la preuve qu'elle existe qu'on la cherche ensuite ailleurs, ici, là, en progressant de proche en proche. La lutte féministe consiste *autant* à découvrir les oppressions inconnues, à voir l'oppression là où on ne la voyait pas, qu'à lutter contre les oppressions connues. Peut-être, sûrement même, ceci n'est-il pas évident ; peut-être faut-il l'avoir vécu pour comprendre cette dynamique, pour comprendre à quel point est fausse la représentation de la libération comme une simple *lutte* en ce qu'elle implique une vision de l'oppression comme une carte aux points dûment recensés, aux contours exactement délimités, carte sur laquelle il ne s'agirait plus que d'avancer : de gagner des victoires. Bien au contraire, la libération consiste d'abord à *élaborer* cette carte, car plus on avance, plus on réalise que les contours de ce territoire sont flous et éloignés. Ce procès, ce progrès ne sont pas seulement horizontaux et territoriaux : chaque nouveau territoire annexé à la problématique de l'oppression est aussi et indissociablement une nouvelle dimension, cette fois dans le sens de *signification,* ajoutée à et donc transformant la *définition* de l'oppression.

Si on ne peut, sans l'avoir vécu, connaître cela, alors on ne parle pas de ce qu'on ne connaît pas ; et l'impossibilité de le vivre ne justifie pas l'ignorance ; en revanche, elle prouve que la prétention des non-opprimés à participer *également* à la lutte est absurde. On ne peut admettre que quiconque parlant de libération en ignore le caractère dynamique, que quiconque parlant d'oppression en ignore le caractère objectif *à tous les niveaux.* Or la phrase d'Alzon, outre qu'elle implique une vue statique de la libération – conçue comme une «lutte» –, implique aussi une vue à la fois subjective et interpersonnelle de l'oppression subie par les femmes et exercée par les hommes. Pour lui, le seul obstacle à la participation égale des hommes à la libération des femmes est «l'autoritarisme» de ceux-ci (facteur de nature subjective, ce qui signifie pour lui qu'il peut être levé par la seule bonne volonté des hommes) et le «traumatisme» subséquent des femmes, facteur également subjectif. De cette position idéaliste (voir plus haut à quelles définitions du «psychologique» elle renvoie), il émet la conviction-sujet de rigolade pour les

femmes que l'oppression peut être supprimée d'un rapport individuel homme-femme ; mieux, il insinue – et ce faire-valoir est peut-être le message *réel* – qu'*il* l'a supprimée de *ses* rapports personnels. Ceci revient à affirmer, comme le vulgaire, comme l'oppresseur-type, que tout se passe dans la tête – et comme pour l'idéologie ce qui se passe dans la tête n'est pas objectif, mieux, est défini *par opposition* à ce qui est objectif –, qu'il ne se passe donc rien. Ceci revient à dire que le «sexisme», expression idéologique de l'oppression institutionnelle, partie émergée du patriarcat, constitue *toute* l'oppression. C'est nier l'existence de la structure institutionnelle qui cause le «sexisme». C'est surtout nier que la structure psychologique, qui est le relais de la structure institutionnelle dans la production des «préjugés» et du dit «sexisme» et qui en est comme eux la création, est tout aussi *concrète* et *objective, extérieure à l'action de l'individu,* que la structure institutionnelle. L'autoritarisme n'est pas un trait psychologique dont il suffit de prendre conscience pour être à même de s'en débarrasser. D'abord, en tant que trait psychologique concret, il ne peut être «aboli» par un acte de volition pure, par une intention non instrumentalisée, pas plus qu'un pont ne peut sauter sous le seul effet d'un désir. Ensuite, même si cela était possible, c'est-à-dire si ce trait pouvait, par d'autres moyens évidemment que la simple volition, être supprimé, sa suppression n'abolirait pas *ce qui l'a causé à l'origine* et le renforce continuellement, ce qui est *réellement* en cause, ce dont l'existence permet de douter qu'il existe des moyens de le supprimer : *l'autorité réelle,* c'est-à-dire institutionnelle et matériellement assise, *que les hommes possèdent en fait* sans avoir besoin de la vouloir, et qu'ils soient «autoritaristes» ou non.

Cette base matérielle sur laquelle croît, qui renforce et que renforce la «constitution psychologique» des individus, nous ramène à la structure sociale contraignante pour tout le monde, à la fois extérieure aux relations inter-personnelles et *cadre* de celles-ci. Quelles que soient mes «opinions» ou «attitudes» (je suis très polie avec eux, il n'y a pas que C. Alzon qui soit «opposé» à un «certain type d'oppression»), je profite de l'oppression des travailleurs immigrés. Leur exploitation est l'une des conditions de mon existence matérielle. Que je sois «révolutionnaire» ou non ne change rien à l'affaire : je vis comme je vis parce que, entre autres raisons, les Africains sont exploités en France et que l'Occident exploite le Tiers-Monde. Il n'est pas question ici de subtilités morales ni de battage de coulpe, il n'est pas question de savoir si je dois me sentir coupable ou non. Au contraire précisément : je n'ai rien fait pour cela individuellement et ce n'est pas en tant qu'individu que j'en profite, mais en tant que membre d'un groupe que je n'ai pas choisi. Quelles que soient mes réactions subjectives à cette réalité, elle existe ; dans la mesure exacte où je suis exempte d'une exploitation, j'en bénéficie, *volens nolens,* et de deux façons :

1 – Leur exploitation accroît mon revenu, peut-être d'une façon minime dans la mesure où ce bénéfice m'est à son tour repris par *mes* exploiteurs.

2 – Mais surtout, pendant que d'autres font ce travail, *je* ne le fais pas, tant que d'autres subissent *cette* exploitation, en voilà au moins *une* que *je* ne subis pas. Et inversement, *si* et *puisque* je, nous ne la subissons pas, il faut qu'elle retombe sur d'autres. Sans même parler de bénéfices positifs, je profite de l'exploitation d'autres que moi dans la seule mesure où j'en suis exemptée.

Où l'on voit Merlin l'Enchanteur faire surgir sur l'océan de l'oppression l'île-refuge du couple.

De même tous les efforts que fait un homme pour bien traiter sa femme – je me situe dans une hypothèse optimiste – dans leur *relation personnelle,* ne peuvent ni cacher, ni abolir, ni même mitiger le fait qu'il doit sa situation matérielle, et pour simplifier ne parlons que de sa situation professionnelle, à la discrimination dont les femmes – groupe dont *sa* femme fait partie – sont victimes sur le marché de l'emploi. On ne peut dissocier la situation qu'occupent les hommes – donc *cet* homme – de la situation qu'occupent les femmes – donc *cette* femme – sur le marché.

La relation inter-personnelle de cet homme et de cette femme n'est pas, contrairement à ce que voudraient nous faire croire nos confrères, une île. Qu'importe qu'ils ne travaillent pas ensemble : leurs situations respectives sur le marché du travail par exemple, en tant que membres de groupes différemment traités sur ce marché, font partie de leur situation globale et donc de leur relation, qui n'a rien à voir *en apparence* avec le travail ou le marché. Les bénéfices involontaires que l'homme du couple dérive sur la scène «professionnelle» de son appartenance de groupe, ne sont pas évacués sur la scène conjugale, amoureuse, relationnelle, comme on voudra l'appeler. Ils font partie des ressources objectives qu'il y apporte, qu'il le veuille ou non, simplement en apportant sa personne. Les non-bénéfices de la femme du couple font aussi partie de ce qu'elle apporte ou n'apporte pas dans la relation. Un individu homme n'a pas à bouger le petit doigt pour être avantagé par rapport aux femmes sur le marché du travail ; mais il ne peut pas *non plus* empêcher qu'il soit avantagé, ni renoncer à son avantage. De la même façon, il n'est pas nécessaire qu'il prenne activement avantage de ses privilèges institutionnels dans le mariage.

Admettons même qu'un homme ne cherche pas à tirer tout le parti de ses avantages à tous les niveaux et des désavantages à tous les niveaux de la femme qu'il a en face de lui. Admettons qu'*il* veuille poser la relation comme égalitaire. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout au plus qu'il ne poursuivra pas son avantage volontairement, c'est-à-dire qu'il n'utilisera pas volontairement son *avantage initial* pour en obtenir *d'autres.* Mais à cet avantage initial il ne peut renoncer, parce qu'il ne peut à lui tout seul supprimer, détruire ce qu'il n'a pas fait. Et pour la même raison, il ne peut pas plus supprimer les désavantages institutionnels de la femme. Ce n'est pas directement que bénéfices et avantages liés à l'appartenance de groupe (au «sexe») jouent leur rôle le plus important dans la «relation», mais comme facteurs rendant possible le rapport de forces le plus immédiat. Et celui-ci est dérivé de, mieux, consiste tout simplement dans le fait qu'il n'y a pas, institutionnellement, de symétrie entre les «conjoints» dans une association conjugale ou paraconjugale (et toute «relation amoureuse» entre un homme et une femme entre dans cette catégorie). Les contraintes directement économiques et les contraintes sociales à une association de ce type sont infiniment plus fortes pour les femmes que pour les hommes, les pénalités attachées à son refus infiniment plus dures pour elles. L'association d'une femme avec un homme n'a donc pas le même sens objectif pour lui et pour elle, ce que reflète la norme idéologique (le mariage et «les relations humaines» en général sont l'affaire des femmes et la préoccupation majeure d'une «vraie» femme), ce que reflète la réalité des subjectivités différentes

des hommes et des femmes (l'importance de l'amour et des sentiment en général dans la conscience des femmes). On peut dire que les discriminations sur le marché du travail ne sont là que pour envoyer et renvoyer les femmes au mariage, justement dans la mesure où elles font de celui-ci la «carrière» objectivement la plus profitable, ou la moins mauvaise, pour elles (idéologiquement : leur «destin», leur «raison d'être»).

Cette dissymétrie se manifeste à l'occasion d'un mariage, d'une association donnée, en raison des tensions inter-personnelles qui émergent alors ; mais elle n'est pas *causée* par cette association. Cette dissymétrie pré-existe à l'association ; elle est la raison de sa *forme* inégale et éventuellement conflictuelle. Mais surtout elle est la *cause* de *l'existence même* de cette association.

Pour le moment, on ne peut pas dire que l'incapacité des femmes à vivre pour elles-mêmes – les impossibilités matérielles transformées en interdits par l'idéologie et intériorisées par la conscience et l'inconscient – soient extérieures au fait que ces mêmes femmes aient des «relations» avec les hommes. Peut-être en auraient-elle pour d'autres raisons que la nécessité matérielle, le besoin d'existence sociale, l'absence d'identité propre. Mais ce serait dans un autre monde : et on ne sait à quelles conduites relationnelles conduiraient, dans un autre monde, ces autres raisons, celles qui sont couramment invoquées : «l'amour», «l'attirance», etc., ni même, ni *surtout*, si ces «raisons» subsisteraient inchangées dans un monde autre, ce qui est hautement douteux. Qu'aujourd'hui et maintenant ces «raisons» existent à titre de raisons est possible, mais peu probable. Ce qui est certain, c'est que ces *sentiments* existent ; ce qui l'est moins, c'est le rôle qu'ils jouent dans les relations individuelles hommes-femmes ; ce qui est très incertain, c'est leur statut causal.

Si, pour des raisons d'analyse, on isole ces «sentiments», on ne peut connaître leur part exacte dans les relations tant que celles-ci sont sur-déterminées : tant qu'elles sont *suffisamment* expliquées par l'oppression et l'aliénation des femmes. Si on n'isole pas ces sentiments des contraintes, force est de constater qu'ils renforcent l'action de ces dernières, *tout en la dissumulant*. Dans un type d'analyse, ils ne jouent aucun rôle *nécessaire*, dans l'autre, ils jouent un rôle certes, mais hautement suspect.

En bref, non seulement il n'est pas nécessaire qu'un homme soit un oppresseur volontaire pour qu'une femme soit opprimée dans un relation inter-personnelle, mais cette oppression générale et antécédante à toute relation particulière est déterminante dans l'existence même de cette relation. L'individu mâle particulier n'a pas joué de rôle personnel dans cette oppression, effectuée avant son entrée en scène ; mais réciproquement, aucune initiative personnelle de sa part ne peut défaire ou mitiger ce qui a été perpétré avant et en dehors de son entrée en scène.

Seule une vue idéaliste – mieux, naturaliste – des rapports humains, une pensée qui effectue une coupure arbitraire entre l'individu et la société (qui les considère comme deux ordres *distincts*, même si on les relie, car les *relier* c'est les poser comme séparés), une coupure entre «l'extérieur» et «l'intérieur», entre le «politique» et le «personnel», qui postule que 1) les relations inter-personnelles sont affaire de «sentiments», 2) que ces sentiments sont d'une nature asociale et 3) que de plus ils ne sont même pas affectés par les déterminismes sociaux, seule une telle vue idéaliste produit la croyance que des îlots asociaux, des relations personnelles égalitaires peuvent exister à l'intérieur d'une structure oppressive.

Cette pensée doit-elle étonner venant d'un «intellectuel de gauche» ? Oui et non. Oui, si l'on considère le matérialisme comme une discipline intellectuelle qu'il suffit de *suivre*. Non, si l'on considère que la pensée idéaliste est l'idéologie dominante, qu'elle imprègne toute notre vie et nos concepts les plus terre-à-terre, et que le point de vue matérialiste n'est *jamais* acquis d'avance mais doit toujours être conquis de haute lutte. La source première de la pensée matérialiste étant l'action politique, il est logique de penser que le point de vue matérialiste sur une question donnée sera produit par un mouvement politique engagé sur cette question, à partir des lieux sociaux où existe un intérêt objectif à démasquer l'idéologie, c'est-à-dire par ses victimes. Ceci ne signifie nullement que ce point de vue une fois produit *là* ne puisse être *adopté* ailleurs, et d'une façon purement intellectuelle. L'absence de motivation politique n'explique pas à soi seul *l'abandon* du matérialisme (si tant est qu'il s'agisse d'abandon). Peut-être faut-il alors recourir à une explication plus cynique de cet abandon, au fait qu'en l'occurrence la pensée matérialiste entre en contradiction avec les intérêts objectifs de classe. Il est certain que la pensée idéologique, appliquée aux femmes, sert les intérêts objectifs des hommes. En tous les cas, on constate que la rigueur intellectuelle de ces derniers s'arrête souvent, pour ne pas dire toujours, aux portes de ce «domaine», quand bien même ils sont matérialistes par ailleurs. *La coïncidence entre ce renâclement et leur position de classe est trop marquée pour qu'on y voit l'effet du hasard et non l'effet de cette dernière.* Dans ce cas il est intéressant de noter que leurs intérêts objectifs trouvent leur traduction de cette façon : que le mode de pensée de ces hommes à propos des femmes trahit – *révèle* – leur attachement dissimulé à ces intérêts, en trahissant – en *contredisant* – leur propos politique *avoué*.

Où Merlin l'Enchanteur se fait passer pour une bonne fée...

On retrouve la même négation de la réalité politique dans les implications de la proposition selon laquelle la ligne ne passe pas entre hommes et femmes, mais entre féministes et anti-féministes. Les implications de ceci sont claires : d'une part les hommes peuvent jouer le même rôle que des femmes dans la libération des femmes ; d'autre part on peut et on doit traiter comme des ennemies les femmes non féministes, au même titre que les hommes anti-féministes. Il est fort possible que toute cette pseudo-pensée ait pour motivation unique la première implication, que tout ce discours soit destiné *d'abord* à faire accepter une participation égale des hommes à la libération des femmes. Il est particulièrement odieux qu'Alzon n'hésite pas, pour y forcer son entrée, à diviser les femmes. Ce seul fait prouverait, s'il en était besoin, que son souci et son propos ne sont pas la libération des femmes, puisqu'il est prêt à l'affaiblir, ou à tenter de l'affaiblir, si à ce prix il pense pouvoir y trouver sa place.

Il a choisi, pour prouver que les hommes, et lui, peuvent participer à ce mouvement, de prouver que le fait d'être homme ne justifie pas automatiquement l'exclusion, et ceci passe pour lui par l'assertion de la proposition symétrique : que toutes les femmes ne sont pas automatiquement concernées. Bien entendu, prouver qu'en matière de groupe, l'appartenance ou la non-appartenance à ce groupe ne comptent pas est une gageure. Il est plus facile de procéder négativement en divisant

les femmes, que positivement en prouvant que les hommes sont autant partie prenante que les femmes de la libération de celles-ci.

Donc, nous devrions traiter les femmes anti-féministes comme les hommes anti-féministes, ce point une fois acquis signifiant pour Alzon qu'on traitera les hommes féministes comme les femmes féministes. Malheureusement, il y a en l'occurrence pas *l'ombre* de la symétrie qu'il postule. L'anti-féminisme des hommes correspond à leurs intérêts objectifs, il n'y a rien de plus à dire sur ce sujet. En revanche, l'anti-féminisme des femmes diffère radicalement de l'anti-féminisme des hommes ; il lui est même diamétralement opposé. Ce qui est racisme chez l'oppresseur est haine de soi chez l'opprimée. Il est normal que les femmes soient anti-féministes ; c'est le contraire qui serait étonnant. Et la prise de conscience, le «devenir-féministe» n'est pas une Pentecôte soudaine et brutale ; la conscience n'est pas acquise en une fois et une fois pour toutes ; c'est un processus long et jamais terminé, douloureux de surcroît, car c'est une lutte de tous les instants contre les «évidences» : la vision idéologique du monde, et contre soi. La lutte contre la haine de soi n'est jamais terminée. Il n'y a donc pas de rupture abrupte entre les femmes féministes et les femmes «anti-féministes», mais un continuum de points de vue sur *une même situation.* Car, quelles que soient leurs «opinions», les femmes sont opprimées. Leur anti-féminisme – étant a) un obstacle à la prise de conscience de leurs intérêts objectifs et b) plus directement le reflet de leur oppression dans leur subjectivité – est donc l'un des moyens du maintien de cette oppression.

Aussi, tandis que l'anti-féminisme des hommes fait partie de l'oppression *exercée,* l'anti-féminisme des femmes fait-il partie de l'oppression *subie.* Les féministes ne peuvent *en aucun cas* considérer sur le même pied les hommes anti-féministes et les femmes anti-féministes, ni appeler ces dernières des ennemies. Elles ne sont pas séparées de nous par des intérêts objectifs mais par une fausse conscience, et encore celle-ci ne nous sépare-t-elle pas vraiment : car nous l'avons eue, l'avons encore en partie : c'est notre ennemie commune. Quand nous luttons contre leurs «opinions», nous ne luttons pas contre elles, mais contre cette ennemie commune, donc *pour* elles et pour nous.

... et nous met en garde contre les mauvaises.

L'autre volet de la démonstration – de la tentative de division des femmes – consiste à agiter le chiffon rouge qui fait foncer la vachette conditionnée : après avoir prétendu que la libération n'*intéresse* pas toutes les femmes, à prétendre que l'oppression ne *concerne* pas toutes les femmes. Si en effet une catégorie de femmes peut être conçue comme non concernée, dès lors le critère de genre ne joue plus, et les féministes de genre masculin peuvent s'introduire dans le mouvement, et ce mouvement être vidé de son contenu politique : car qu'est-ce qu'un mouvement de libération des *femmes,* si le genre n'est plus pertinent ? Alzon, qui sait ce qu'il fait, ne s'embarrasse pas d'originalité, à laquelle il préfère l'efficacité. La clé de voûte de la division est le mot magique de «bourgeoises».

Cette question a longtemps agité et divisé les mouvements de femmes, et continue d'ailleurs de le faire ; aussi est-on sûr de semer la perturbation en la

soulevant. Les raisons n'en sont pas claires mais elles ont définitivement plus à voir avec la culpabilité des femmes qu'avec une quelconque réalité. En effet, personne ne connaît ces «bourgeoises» dont tout le monde parle. Ni les femmes qui dans les mouvements les «excluaient» d'avance, avant même qu'elles n'aient frappé à notre porte, ni Alzon qui ne les connaît que par ouï-dire, et quel ouï-dire ! Les écrits d'un auteur du XIXème siècle ! Qui sont-elles, qui les a *vues* ? ces horribles femmes privilégiées qui sont nos ennemies de classe ? Et où les chercher, à quoi les reconnaît-on : quelle est la définition *opératoire* d'une «bougeoise» ? Sur ce point, personne ne semble à même de nous renseigner. Alzon en donne une définition qui est tout sauf opératoire, qui s'adresse à une essence ou à une situation abstraite, qui ne permet en aucun cas de déterminer si cette situation existe ou non, encore moins d'analyser le concret, qui pose plus de question qu'elle n'en règle : ce sont – seraient – des femmes «qui ont tout mais ne sont pourtant pas libres» (tribune libre du *Monde*, 1974). Non seulement cette définition ne permettrait absolument pas de reconnaître une «bourgeoise» si on la rencontrait, mais de toute évidence elle pose à son niveau même un problème : à moins d'entendre d'une façon spéciale et spécieuse ce que signifient «avoir» et «liberté», il y a contradiction dans les termes de la définition. En tous les cas, si une telle situation paradoxale existait, quelles implications *politiques* pourrait-on en tirer ? A quel type d'allégeance ou d'engagement (ou de non-engagement) conduirait-elle ? Pourquoi et comment ? A cette question, personne ne répond. De même que la définition 1) est paradoxale, 2) ne se réfère à aucun groupe concret et 3) ne donne pas les moyens d'identifier un tel groupe, les implications politiques sont laissées dans le vague, procèdent de l'insinuation calomnieuse ou de l'affirmation gratuite, le plus souvent des deux, mais *jamais* de la démonstration.

Les mouvements de femmes ont-ils une vue plus précise de la question que nos amis mâles ? Point. Les débats sur le sujet ont toujours été entâchés de l'abstraction et de l'illogisme les plus marqués, associés comme il est de règle à la passion la plus vive. Ainsi il se disait que les «bourgeoises» 1) n'étaient pas opprimées, 2) étaient nos ennemies car 3) elles se «rallieraient à leurs hommes». La contradiction entre 1 et 3 ne semblait gêner personne, non plus que le fait que l'on parlait pour des absentes, non plus que le fait qu'on leur imputait un comportement *futur* – le «ralliement» – qu'on *niait* pour soi et que l'existence même des groupes d'où ces accusations étaient lancées démentait. Peut-être la plus grande ironie de l'affaire était en effet que les femmes qui lançaient ces accusations se définissaient elles-mêmes comme «bourgeoises». La contradiction entre cette auto-définition, le fait que quoique «bourgeoises» elles se sentaient non seulement opprimées mais constituaient les mouvements de libération, et leurs pronostics ne semblait nullement les déranger.

Un exemple manifeste du caractère mythique de la «menace bourgeoise» est donné par le fait que la *seule* référence *concrète* consistait en l'évocation horrifiée de Madame Pompidou. Or celle-ci ne constitue pas de toute évidence une catégorie à elle seule et d'autre part n'a jamais, pour autant qu'on sache, manifesté la moindre velléité d'entrer dans le mouvement, encore moins d'en subvertir les objectifs révolutionnaires. On aurait pourtant cru d'après la teneur de certaines discussions que cette éventualité était imminente et constituait le danger le plus immédiat auquel le mouvement dût faire face. Ce qui est intéressant dans l'affaire, c'est

que la situation objective de Madame Pompidou – réputée une capitaliste entre les pires – n'entrait *pas* en ligne de compte : dans les groupes américains, Jackie Kennedy, dont la situation est différente, jouait *le même rôle.* Il est clair, et par le choix d'une *individue unique* dans les deux cas, et par le choix de *la même individue, la femme du chef de l'Etat,* dans les deux cas aussi, qu'elles avaient valeur de *symbole.* Mais ce qui n'est pas clair, c'est ce qu'elles symbolisent.

La haine des femmes déguisée en amour des prolétaires...

A mon avis ce symbole et cette symbolisation sont le produit de la convergence de deux types de processus idéologiques.

I – La «menace bourgeoise» d'une part reflète purement et simplement une partie de l'idéologie masculine, du sexisme. Celui-ci produit et se manifeste par, entre autres, le déplacement de la haine de l'oppresseur – le capitaliste – sur les serviteurs et possessions de celui-ci. La «bourgeoise» est la cible favorite des «révolutionnaires» mâles. [2] Elle est beaucoup plus haïe que l'oppresseur réel, le «bourgeois». Ceci à son tour correspond à trois processus distincts mais non contradictoires :

1. L'impuissance politique. Précisément le pouvoir réel de l'oppresseur, du bourgeois, le rend inattaquable, ou du moins non attaquable sans risques énormes. Il est plus facile, et plus payant aussi, de l'attaquer dans ses possessions, d'attaquer des personnes qui participent de sa puissance. D'une part, elles la manifestent, et les attaquer c'est s'attaquer à cette manifestation ; d'autre part, elles ne la possèdent pas, ce qui minimise les risques de représailles. Ainsi Eldrige Cleaver exprimait sa haine du pouvoir des hommes blancs sur lui en violant *leurs* femmes. Leur participation au pouvoir blanc consiste à en recevoir des miettes, des restes de table, mais surtout à *être sous sa protection.* Il peut sembler paradoxal de s'attaquer, même si les risques de représailles sont moins grands, à ceux ou à celles qui n'ont que des *délégations d'un pouvoir qui se situe ailleurs,* et non à ses *détenteurs principaux.* Mais précisément, c'est là que le bât blesse, car :

2. La détention du pouvoir est d'autant *plus* et non d'autant *moins* provocante que ce pouvoir, aussi minime soit-il, est perçu comme *illégitime.* Dans ce sens, le fait que les bribes de pouvoir détenues par les femmes de blancs ou les femmes de bourgeois soient des *délégations* et ne soient pas possédées par elles *en propre,* joue non en leur faveur mais en leur défaveur. Le même fait qui devrait amener à exempter les femmes de bourgeois de l'attaque – le fait qu'elle détiennent leur peu de pouvoir d'une *façon indirecte* – les rend particulièrement odieuses aux autres opprimés. L'autorité qu'une femme de bourgeois peut exercer – sur des

2. Jusqu'en 1972 au moins (date à laquelle j'ai cessé de les lire), le thème type des bandes dessinées de *Hara-Kiri* et de *Charlie-Hebdo* était l'humiliation d'une femme «bourgeoise» par un mâle réputé révolutionnaire, ou plutôt que *ce seul haut fait* suffisait à désigner comme révolutionnaire. On peut en conclure :
– que ce thème sert de signe : *signifie* la «Révolution» ;
– que, réciproquement, puisqu'elle est ainsi utilisée, l'humiliation des femmes est un des contenus majeur de la représentation symbolique de la «Révolution».

chauffeurs de taxi, des femmes de ménage, etc. – est perçue comme illégitime *précisément parce qu'indirecte.*

3. Cette perception révèle deux choses : a) cette autorité est perçue comme allant à l'encontre de leur statut de droit : *elle empêche qu'elles soient traitées comme elles devraient l'être, c'est-à-dire comme des femmes,* ce qui à son tour révèle que le statut de femme est en droit incompatible avec une autorité quelconque ; b) cette autorité est perçue comme contradictoire donc illégitime parce qu'elle est dérivée, non de la source classique et considérée comme *normale* de l'autorité : la main-mise sur l'économie, mais de son contraire : du statut de *possession* d'un bourgeois.

II – Donc, précisément parce qu'elles sont des possessions, a) l'autorité des femmes de bourgeois est indue ; b) leur *appropriation privée* par les bourgeois est l'un des exemples de l'inégalité des classes et de l'oppression des prolétaires. Rapter leurs femmes, c'est signifier aux bourgeois qu'on n'accepte pas leur accaparement des biens de ce monde, et procéder derechef à un début de redistribution. L'accès égal aux femmes continue d'être une revendication implicite du sentiment *communiste populaire* (des hommes) cent ans après la mise au point de Marx, qui dans son innocence croyait ce sentiment le fait des seuls bourgeois ! Mais cette mise au point ne peut rester qu'un vœu pieux. Cette conception de l'égalitarisme continue de sévir – comme un article publié dans un hebdomadaire gauchiste le prouve (lettre de Mohamed dans *Tout,* 1971) – et continue de manifester que les femmes sont considérées comme des *biens.*

Donc les attaques contre les «bourgeoises» *révèlent en négatif la conception populaire de l'ordre social, de ce qu'il devrait être.* L'indignation des communistes, des prolétaires, des noirs, des Algériens, bref des opprimés de genre masculin, que cet ordre ne soit pas respecté dévoile ce qu'il est :

a) les femmes doivent être également partagées ;

b) il n'y a pas de raison pour que leur «qualité» de possession de certains hommes, qui manifeste l'accaparement, les soustraie de surcroît à certains traits de leur condition «normale». Mettre la main au cul d'une «bourgeoise», comme de toute autre femme d'ailleurs, n'est pas un plaisir ni une pulsion *sexuels,* on s'en doute. C'est une façon de la rappeler, et de *se* rappeler, au sens de la hiérarchie «vraie». Pour les metteurs de main au cul et pour les hommes en général, l'appartenance de sexe *doit* l'emporter sur «l'appartenance de classe». C'est ce que manifeste l'indignation provoquée par les instances où elle ne l'emporte pas : où une femme, en qualité d'épouse de bourgeois, donne des ordres à un homme ; ce que manifestent les injures agies, écrites ou parlées adressées à ces femmes.

L'indignation provoquée par la mitigation du statut de sexe par le «statut de classe» révèle que le genre est conçu comme devant l'emporter sur la classe. Il est donc clair que l'hostilité vis-à-vis des «bourgeoises» est due au sentiment qu'elles ne sont *pas à leur place,* qu'elles sont des *usurpatrices* (en sus d'être des objets indûment appropriés). Cette hostilité est donc fondée sur *le contraire* de la «théorie» qui la rationalise. Cette théorie dit que les femmes de bourgeois sont «bourgeoises», c'est-à-dire oppresseuses, avant d'être femmes c'est-à-dire opprimées, et qu'elles sont haïes à l'instar de leurs homologues mâles précisément en raison de ce que leur classe – leur qualité d'ennemies – l'emporte sur leur genre.

Or, au contraire, si les «pouvoirs» des «bourgeoises» indignent, ce n'est pas parce qu'elles sont perçues comme des bourgeois, mais parce qu'elles sont perçues comme n'étant pas des bourgeois – ne devant pas en être. Ce qui indigne dans le fait qu'elles exercent ou semblent exercer certaines prérogatives bourgeoises, c'est qu'elles les exercent *indûment,* qu'elles *usurpent* une position. Et non seulement elles l'usurpent, posent aux bourgeois et ainsi se dérobent à leur traitement «normal» ; mais c'est justement parce qu'elles sont possédées par des bourgeois, parce qu'elles sont des *possessions* et *non* des bourgeois qu'elles peuvent poser aux bourgeois et nier qu'elles sont des possessions !

Ainsi les attaques menées contre les «bourgeoises» au nom d'une conscience «de classe» – pour laquelle la classe l'emporterait sur le genre – révèlent-elles une conscience diamétralement opposée, pour laquelle :

– les femmes de bourgeois sont perçues (correctement) comme n'appartenant pas à la même classe que les hommes (y appartenant non en tant que sujets mais en tant qu'objets) ;

– les femmes de bourgeois sont perçues comme étant femmes avant que d'être «bourgeoises» ;

– le genre – ce qui est dû à tous les hommes par toutes les femmes – doit l'emporter sur la classe.

... *et fondement du féminisme masculin.*

Quand on sait quelle culpabilité – quelle oppression (cf. *infra*) – sont à l'origine du «mythe de la bourgeoisie» chez les femmes, on réalise à quel point il est odieux de la part d'un homme de les renforcer ou tout simplement de s'appuyer sur elles. Mais après tout, Alzon (*La Femme potiche et la femme bonniche,* Paris, Maspero, 1973) n'est pas vraiment libre de le faire ou de ne pas le faire : il suit le mythe dans sa version masculine, c'est-à-dire pour des raisons qui ne sont pas la haine de soi mais la haine de l'autre : on retrouve dans son exposé toutes les attitudes masculines exposées plus haut.

La première indication que nous avons affaire à un mythe est l'*irrationalité* totale de ce qu'on n'ose pas appeler une argumentation. S'appuyant sur une lecture personnelle d'Engels, Alzon introduit une distinction parfaitement arbitraire entre «oppression» et «exploitation». Non que celle-ci ne nous soit familière, mais on sait qu'elle ne veut rien dire sinon que le locuteur ou la locutrice exprime ainsi, en termes qu'il ou elle estime plus polis, que l'oppression des femmes est «secondaire». Cette distinction est donc une sorte d'injure raffinée, mais on ne s'attend certes pas à voir *tout un pamphlet* basé sur et consistant uniquement en une variation sur ce thème. On attend donc autre chose d'Alzon, d'autant plus qu'il annonce ça au début en se frottant les mains avec l'air de celui qui a trouvé un truc vraiment original et dont toute la bouille vous dit : «Vous allez voir ce que vous allez voir !» Mais non, rien. On ne voit *Rien.* Alzon ne définit aucun des deux termes, ce qui va rendre leur distinction difficile : mais il s'en fout, de cette difficulté, car il n'essaie même pas de justifier la distinction. On pourrait penser que cette distinction, cette «idée», bonne ou mauvaise, prouvée ou non, puisqu'elle ouvre, introduit et justifie l'existence du pamphlet, va en sous-tendre la suite, parcourir la «démonstration»

entière. Mais non : il l'abandonne *derechef*, juste après l'avoir mentionnée, *et n'en reparlera plus.* Pourquoi ? C'est qu'elle a servi son propos : tenir lieu de semblant de formulation théorique à l'éternel mythe, à la division entre «bourgeoises» et «travailleuses».

Qu'il s'agisse d'un myte est encore manifeste dans le fait qu'il ne se réfère jamais à aucun groupe social concret. Pour décrire cette catégorie qu'il dit exister aujourd'hui, il utilise en tout et pour tout une citation de Paul Lafargue, né et mort au XIXème siècle. Ceci ne nous éclaire pas beaucoup sur *qui* sont ces «bourgeoises», sur ce qu'elles *font,* sur où on les trouve (apparemment, lui ne les a pas trouvées, sinon pourquoi Lafargue...). Apparemment encore, ce ne sont pas des femmes de «bourgeois» au sens marxiste puisque leurs maris non seulement travaillent mais *tirent leur revenu de ce travail.* Il ne s'agit donc pas de possesseurs des moyens de production percevant la plus-value. Ou la plus-value a disparu sans que je m'en aperçoive, ou bien Alzon utilise «bourgeois» pour signifier «cadres» et ne s'en excuse ni ne s'en explique. Mais il a d'autres chiennes à fouetter, c'est peut-être là son excuse. Ces bourgeoises ne font rien, vous entendez strictement RIEN, sinon d'aller à des cocktails. Là, je reconnais bien la description que tout le monde donne des Odieuses Oisives, mais je n'y reconnais personne que j'aie jamais rencontrée, ni qu'Alzon ait jamais rencontrée, étant socialement exclus de ces milieux comme les autres petits-bourgeois. D'abord, les sociologues, dont moi, dont Alzon, n'ont aucune chance de jamais pouvoir pénétrer ou enquêter dans les milieux où ces créatures fabuleuses risqueraient de se trouver. Tant que ses sources d'information restent celles de tout le monde c'est-à-dire *France-Dimanche* et une opinion de Monsieur Lafargue, Paul, il serait plus sage, sinon plus honnête, de se taire. D'autre part, le peu qu'on sache conduit à penser que des femmes qui ne font strictement rien, d'autant que la plupart ont des enfants, *ça n'existe pas,* pour la bonne raison que c'est *impossible* (sans ou avec une ou même *des* domestiques, comme les intéressées le savent et le diraient *si on le leur demandait*). Mais qu'importe à Alzon l'absence d'information sur ces créatures mythologiques, qu'importe même que rien ne prouve qu'elles existent ! Ce qui compte pour lui ce sont les raisonnements auxquels il va pouvoir se livrer sur ce groupe mythique, et aux dépens des femmes de chair et de sang. Par exemple, leurs maris ont été définis comme des *travailleurs* mais leurs femmes sont des *bourgeoises.* Qu'importe encore la contradiction ? Ce qui compte ici, c'est bien de marquer la différence entre les maris qui *peinent* et les femmes *oisives* que les premiers *entretiennent à la sueur de leurs fronts* (c'est sans doute pourquoi ils ont été décrétés «travailleurs» : si les susdits maris entretenaient leurs femmes à la sueur de leurs dividendes, la conclusion d'Alzon manquerait singulièrement d'impact).

On reconnaît là la théorie vulgaire selon laquelle les femmes «à la maison» sont «entretenues à ne rien faire» : ne gagnent pas leur vie, bref ne méritent pas leur pitance. Le féminisme a porté un rude coup à cette vision des choses. On a montré que le travail ménager est un travail et que l'entretien, loin d'être un cadeau, est une forme de rémunération inférieure en nature – non en montant – au salaire. Alzon n'y a rien compris et le démontre abondamment par la suite ; mais ceci sort de mon propos. L'important c'est que, sans l'avoir compris, il l'accepte. Pourquoi ? Parce que en l'acceptant, en «accordant» à certaines femmes – merci monsieur – qu'elles sont exploitées, et en le refusant à d'autres, il trouve une nouvelle base,

plus habile, plus «féministe», pour le même vieux projet : diviser les femmes. Certes, ce «refus» d'accorder la qualité d'exploitées à certaines femmes provient en partie de son incompréhension *de ce qu'est l'exploitation domestique* mais elle provient surtout de son propos politique qui à son tour est la cause de son incompréhension.

Il n'a admis la théorie de l'exploitation domestique que pour pouvoir, en en déniant l'application à certaines, mieux diviser les femmes. En effet, en ce qui concerne les «bourgeoises», il reprend la vision idéologique selon laquelle l'entretien fourni par le mari est un cadeau, donné contre rien. (Sans compter qu'en ce qui concerne les «travailleuses», il voit leur exploitation en termes quantitatifs : comme *consistant* en la différence – qu'il postule négative – entre la valeur vénale de l'entretien et la valeur vénale du salaire qu'elles pourraient – où, comment ? – percevoir. La femme travaille plus que le mari et consomme juste autant : la femme est «volée» : voilà l'exploitation pour Alzon ; donc, si, tout restant inchangé, les femmes mangeaient plus que leurs maris, le problème serait résolu.) Mais, ou bien «l'entretien» est toujours un concept idéologique ou bien il ne l'est jamais ; on ne peut pas le démystifier *à moitié*. Mais encore une fois, qu'importe à Alzon : son propos est d'amener cette véritable perle, accrochez-vous : dans la bourgeoisie ce sont les femmes qui exploitent leurs maris ! (A ce compte, les enfants «exploitent» leurs parents, les conscrits «exploitent» l'Armée, les vieillards «exploitent» l'hôpital.) Il n'explique pas comment ces maris qui sont «dominants» peuvent être en même temps exploités, ce qui est un paradoxe logique et serait, si cela existait, une occurrence absolument unique dans l'histoire de l'humanité (et si cela existe, eh bien, ils l'ont mérité parce qu'ils sont vraiment trop bêtes ; à leur place j'utiliserais un peu de mon pouvoir pour faire cesser cette intolérable exploitation). Mais cette énormité est une vétille aux yeux de qui a transformé la dépendance économique des femmes en exploitation par elles exercée. Aussi Alzon n'est-il pas là pour résoudre ce mystère. Ayant dit, il procède, car son propos n'est pas de justifier des propositions aberrantes, donc injustifiables, mais simplement de trouver des insultes inédites à lancer aux «bourgeoises».

Mais, hélas pour lui, sa passion est trop vive, elle l'entraîne plus loin qu'il n'aurait voulu : à se démasquer. En effet, pour «mieux prouver son point» – l'oisiveté, *donc*, selon lui, la non-exploitation des «bourgeoises» –, Alzon les compare à des prostituées de luxe. Il révèle ainsi l'étendue de sa compréhension de l'oppression des femmes (pour lui, ce n'est pas le client, comme on le croirait, qui exploite la prostituée *mais la prostituée qui exploite le client*) et la qualité de son «féminisme». Dire que les «bourgeoises» sont des prostituées de luxe, c'est pour des féministes dire qu'elles sont bien des femmes exploitées comme les autres. Pour Alzon c'est dire le contraire (puisque c'est le nœud de la «théorie» selon laquelle ces femmes exploitent leurs maris). En effet il utilise cette comparaison comme un argument imparable pour prouver leur *différence* d'avec les autres femmes. Or ce n'est certainement pas *en tant que prostituées* que les «bourgeoises» diffèrent des autres femmes. Alors pourquoi Alzon a-t-il cru cet argument décisif ? Les prostituées de luxe diffèrent bien des autres femmes, *d'un certain point de vue*. Mais ce n'est pas d'un point de vue féministe. Alzon pense «prouver», en les traitant de prostituées de luxe, que ces femmes sont non exploitées donc politiquement inférieures aux autres. Or, c'est précisément *sur ce point* qu'elles sont semblables aux

autres. Alzon révèle ainsi que son point de vue, non seulement n'est pas féministe, mais est anti-féministe. Car le point de vue d'où ces femmes sont appréhendées d'une façon péjorative, c'est le point de vue de l'ouvrier qui traite la «bourgeoise» de «salope». En termes «universitaires», Alzon dit la même chose : qu'est-ce qu'elles se croient, ces femmes qui sont à moi inaccessibles, qui ne sont pas (par moi) opprimables, alors qu'elles sont des putains comme les autres ! Le seul point de vue d'où les assertions d'Alzon sur les «bourgeoises» sont compréhensibles, le seul point de vue d'où elles peuvent être émises, c'est celui du *sexisme* : pour lequel il est inadmissible que certaines femmes échappent ou aient l'air d'échapper, même en partie, au sort commun ; le point de vue des hommes indignés de voir leur privilège de sexe – en particulier l'accès sexuel à toutes les femmes – mis en échec par des «privilèges», plus exactement des *protections,* de classe ; car le pire pour eux est qu'ils savent que ces «privilèges» sont dérivés de, obtenus par une oppression de sexe : par la prostitution, la même que celle dont ils espéraient bénéficier, mais réservée à des hommes dominants. Ce n'est pas le point de vue de quelqu'un qui réclame la fin de l'oppression des femmes, mais au contraire celui de quelqu'un – de la majorité des hommes – qui réclame l'application totale – sans exemptions ni mitigations – à toutes les femmes sans distinction, du sort des plus opprimées. C'est le point de vue des «partageux» sexuels, ceux qui veulent que cesse la distribution inégale des femmes.

Cette haine des «bourgeoises» n'est pas, de toute évidence, provoquée par l'amour des femmes et de leur libération. Mais ce n'est même pas une haine limitée à une catégorie particulière de femmes. C'est la haine de toutes les femmes. Les «bourgeoises» ne sont particulièrement visées que dans la mesure où elles semblent échapper partiellement à l'oppression, ou à certaines oppressions, ou à l'oppression de certains hommes. La haine active est bien réservée pratiquement aux «bourgeoises», à celles qui paraissent bénéficier d'un statut d'exception, d'une exemption scandaleuse. Mais que cette exemption supposée suscite l'indignation et la haine à l'égard de ses «bénéficiaires» montre quelle est la condition seule jugée convenable aux femmes : la seule qui n'éveille pas l'hostilité est une situation d'oppression totale. Cette réaction est classique dans les annales des relation entre groupes dominants et dominés, et a été amplement étudiée dans le Sud des Etats-Unis en particulier. La bienveillance paternaliste des blancs pour les noirs qui «connaissent leur place» et y restent se transforme curieusement en une fureur meurtrière quand ces noirs cessent de connaître leur place. Les mouvements féministes américains ont aussi analysé les réactions masculines aux *«uppity women»*, littéralement les femmes qui ne baissent pas les yeux.

Les fameuses «bourgeoises» ne sont pas de ces femmes «arrogantes» : des femmes qui contestent leur rôle, mais plutôt des femmes à qui une soumission classique à un homme vaut en retour, quand cet homme appartient à la couche supérieure de son sexe, quand cet homme domine d'autres hommes aussi bien que des femmes, une protection contre ces autres hommes. Ceci est vécu, comme je l'ai dit plus haut, comme une anomalie, comme une transgression de la règle idéale qui devrait être la soumission de toutes les femmes à tous les hommes, et d'autant plus outrageante qu'elle est le résultat de l'obéissance à cette règle. L'attachement à cette norme est rarement conscient, encore plus rarement verbalisé chez les intellectuels de gauche. Il n'est révélé que négativement par l'indignation que sa transgression suscite en eux.

II. – LA HAINE DE SOI COMME FONDEMENT DU "GAUCHISME" FEMININ

Ou les origines des droites féministes, ou l'image de soi dans le miroir de la mauvaise conscience des femmes.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les débats de conscience de certaines tendances des mouvements de libération des femmes et la «politique» adoptée par certains groupes. Ces débats de conscience ne portent pas sur une situation réelle, et les prises de position ne découlent ni d'une analyse de la situation concrète de catégories concrètes de femmes, ni *a fortiori* d'une analyse des implications politiques de telle ou telle position, ce qui exigerait que ces positions soient connues, pour l'engagement dans la lutte de libération. Ils sont simplement une expression de la mauvaise conscience des femmes, mauvaise conscience qui, inutile de le dire, est à la fois produit et signe de l'oppression. Les femmes – comme les hommes – estiment illégitime que la classe l'emporte sur le genre : que leur «appartenance de classe» – qui est d'ailleurs toujours faussement évaluée et/ou identifiée à *l'origine* de classe (c'est-à-dire ces femmes se classent d'après la position de leur père ou de leur mari ; si elles se classaient d'après leur position propre, elles s'apercevraient qu'*aucune* d'elles n'est bourgeoise) – les mette dans des situations de supériorité ou de «non-infériorité totale» vis-à-vis de certaines catégories d'hommes. Elles projettent cette mauvaise conscience – sous forme d'hostilité – sur une catégorie mythique de femmes censées exemplifier cette *anomalie*.

Cette mauvaise conscience est particulièrement articulée et exprimée systématiquement dans l'idéologie *«gauchiste»* : les prises de position des groupes dits «gauchistes» (à cause de leurs liens avec l'extrême gauche masculine) des mouvements. Mais elle n'y a pas sa source : elle y trouve seulement une formulation pseudo-théorique toute faite : élaborée par les gauchistes mâles comme rationalisation «révolutionnaire» de leurs intérêts d'hommes.

Cette formulation n'est du point de vue des femmes qu'une *forme* particulière d'une mauvaise conscience générale, et sans rapport structurel avec l'idéologie ou le mouvement «révolutionnaire». L'engagement des femmes dans la lutte dite «prolétarienne», la lutte gauchiste (dont le caractère prolétarien reste à vérifier[3]) semble

3. Tout ce que j'ai dit pages 28 à 29 à propos des noirs s'applique *mutatis mutandis* aux rapports entre les groupes gauchistes et les prolétaires. «Prolétarien», dans l'usage qu'ils en font, n'est pas à «prolétaire» comme «ouvrier» (adjectif) à «ouvrier» (nom), mais comme «ouvriériste» (adjectif) à «ouvrier» (adjectif). La critique de l'extrême gauche, de ses prétentions avant-gardistes aggravées par – et hélas, causées par – sa composition exclusivement, ou à peu près, petite-bourgeoise, n'est pas mon propos ici. Elle reste à faire. On peut cependant mentionner dès à présent que, à la critique que cette lutte «prolétarienne» n'est ni dirigée ni même suivie par des prolétaires, la pratique du mouvement des femmes en a ajouté une autre, symétrique mais non semblable : que le combat des petits-bourgeois révolutionnaires ne part pas de leur propre oppression. Ceci rendra plus claire une note qui aurait dû venir logiquement à la fin de la première partie, en réponse à la question qu'on ne peut manquer de se poser : «Mais alors, les hommes ne peuvent rien faire dans le cadre de la lutte anti-patriarcale ?»

A cette question, c'est une autre pratique qui répond ; celle de certains hommes qui, au lieu de nous donner des conseils, travaillent sur eux, sur *leurs* problèmes sexistes ; qui, au lieu de nous interpeller, s'interrogent, au lieu de prétendre nous guider, cherchent leur voie ; qui parlent d'eux et non pas pour nous. Ceux-là cherchent en quoi la lutte anti-patriarcale les concerne directement, dans leur vie quotidienne. Et ils le trouvent sans difficulté, inutile de le dire. Car c'est pour l'ignorer qu'il faut se donner du mal. Quel aveuglement, quelle mauvaise foi ne faut-il pas pour prendre le point de vue d'Uranus – de Dieu –, pour se prétendre en dehors et

impliquer une exclusion des «bourgeoises», non en tant qu'individues concrètes – puisque personne n'a jamais vu la queue d'une –, mais *de la définition* du peuple à la libérer. D'une certaine façon ces femmes (les gauchistes) reproduisent dans leurs groupes non mixtes la mauvaise conscience des membres petits-bourgeois de la gauche masculine vis-à-vis des «masses» c'est-à-dire des prolétaires. C'est bien une reproduction – une imitation – dans le sens qu'elle est fondée sur une *identification* des femmes à «leurs» hommes. Ce n'est qu'en s'identifiant à ceux-ci que ces femmes peuvent se sentir «privilégiées» et «coupables». Cette identification a elle-même plusieurs sources : d'une part l'identification à l'oppresseur «personnel» pris comme modèle, c'est-à-dire l'aliénation féminine classique, d'autre part *la fausse conscience.* L'identification est produite par le désir de croire à, et produit la croyance à, la similitude au delà de la barrière des sexes. Elle est typiquement une réaction magique, une façon d'annuler en rêve l'oppression qu'on ne peut supprimer dans la réalité. Comme tout recours à la magie, elle porte sa propre contradiction, sa propre annulation, puisque *l'identification* est la preuve péremptoire de la *non-identité.* La croyance tenue par des femmes nées de bourgeois ou mariées – légalement ou non – à des bourgeois qu'elles sont elles-mêmes des «bourgeois» est un produit de la fausse conscience : car elles ne participent pas comme elles le croient aux privilèges de cette classe, et elles ne le croient que grâce à un processus d'identification. Donc ces femmes se sentent coupables vis-à-vis des prolétaires : d'une part par fausse conscience, parce qu'elles se croient faussement dans la même situation et dans le même rapport objectif aux prolétaires que leurs «mecs». Mais cette culpabilité est aussi le produit de *ce qui est en un sens le contraire* de la fausse conscience : *la mauvaise conscience :* le sentiment que ces privilèges de classe dont la fausse conscience les persuade qu'elles les *exercent à l'instar* de leurs hommes, sont, par elles, *usurpés.* Ce processus est distinct du premier analytiquement, bien que les deux aillent le plus souvent ensemble.

En effet, on peut distinguer trois situations théoriques :

1° celle d'une femme qui est vraiment bourgeoise, c'est-à-dire capitaliste. Il y a en France onze mille femmes «Patrons de l'Industrie et du Commerce». Cette catégorie comprend Rothschild et l'épicier du coin. Etant donné le nombre d'épiceries tenues par des femmes, on peut penser que la majorité de ces onze mille «Patronnes» sont plus vraisemblablement des épicières ou assimilées que des Rothschild.

2° celle d'une femme mariée à un bourgeois et bénéficiant de certaines délégations de pouvoir.

3° celle d'une femme mariée à un petit-bourgeois et ne bénéficiant de rien du tout (le cas de nos gauchistes).

Dans les cas 1 et 2, les privilèges dérivés soit de l'appartenance de classe (1) soit de la possession par la classe (2) sont entâchés de culpabilité ; redoublée dans le cas 2 par la façon dont ils ont été acquis (la prostitution que les hommes prolétaires

au-dessus de la mêlée, quelle aliénation, au sens propre d'absence à sa propre expérience : en langue vulgaire, «être à côté de ses pompes». C'est pourtant le point de vue du militantisme traditionnel. C'est cette tradition qui explique qu'un Samir Amin puisse écrire sérieusement que «les quelques intuitions [qu'il a] de l'oppression des femmes du Tiers-Monde», il les doit à un livre, et à un livre français de surcroît (de G. Tillion). Or, Samir Amin est égyptien. Une telle déclaration suffit à invalider non seulement les analyses qui l'accompagnent, mais ce type de militantisme (et de militants) tout entier.

leur reprochent avec tant de vertu). Dans les cas 2 et 3, ces privilèges peuvent être imaginaires : ils le sont toujours en 3, et ils peuvent s'ajouter en 2 aux privilèges dérivés mais réels. En d'autres termes, la mauvaise conscience joue dans tous les cas : le sentiment d'usurpation. Elle est redoublée dans le second cas, celui des «bourgeoises» classiques c'est-à-dire des femmes de bourgeois, par la conscience de la tricherie qui provoque l'indignation masculine (cf. p. 38). Dans le troisième cas, elle est fondée sur la fausse conscience *uniquement* fausse conscience, qui peut très bien fonctionner dans le deuxième cas aussi : ce n'est pas parce qu'on a quelques miettes de pouvoir qu'on ne peut pas s'imaginer l'avoir tout entier, au contraire.

Les femmes «gauchistes» partagent avec leurs hommes la culpabilité d'avoir des privilèges de classe ; mais à cette culpabilité de gauche s'ajoute pour elles la culpabilité de posséder ces privilèges indûment en tant que femmes, c'est-à-dire d'ajouter à l'oppression de classe (qu'elles *croient* exercer) *un renversement de la hiérarchie normale des sexes.* La conscience douloureuse de ce renversement comporte deux volets :

– le sentiment que *rien* ne devrait les mettre à même d'opprimer des *hommes* ;

– le sentiment qu'elles ne sont pas vraiment dans la même situation que leurs hommes, que l'oppression qu'elles «font subir» aux prolétaires n'est pas fondée sur les mêmes bases : est *encore moins* légitime.

Ces deux sentiments sont, ironiquement, contradictoires. Le premier est la culpabilité *d'être* des bourgeoises, le deuxième est la culpabilité de *n'être pas bourgeoises,* et d'en posséder quand même les privilèges !

La forme politique – en terme de «théorie» – que prend cette mauvaise conscience est systématisée dans certains groupes de femmes, généralement trotskystes, mais elle est utilisée aussi dans des groupes non gauchistes comme moyen de gouverner : dans le groupe «Psychanalyse et Politique». Son prétexte est le projet de «réconcilier la lutte des classes et la lutte des femmes» – ce qui exige qu'on les ait préalablement «fâchées». Mais au lieu que cette «réconciliation» procède d'une analyse – ce dont leurs motivations les rend incapables –, elle procède de la magie. On ne cherche pas à analyser comment l'oppression des femmes – *en tant que telle* – s'articule avec l'oppression des prolétaires – *en tant que telle.* Il faudrait d'abord savoir en quoi consiste l'oppression des femmes et elles ne *veulent* pas le savoir. C'est donc au niveau de groupes concrets que cette articulation est effectuée, ou plutôt est censée être effectuée. On met l'accent sur *les femmes prolétaires* – ou les *femmes* de *prolétaires* – la distinction n'est pas faite, ce qui en dit long sur l'analyse de la position de classe des femmes, c'est-à-dire qu'on substitue à *l'analyse* des connections et articulations une coïncidence *de fait* incarnée par une situation empirique. On croit que l'articulation est faite parce qu'on privilégie un groupe qui se trouve être opprimé *à la fois* par le capitalisme et par le patriarcat. Mais l'existence d'un tel groupe n'éclaire en rien la question des relations entre ces deux *systèmes,* et la glorification de ce groupe ne remplace pas une analyse, qui reste à faire. De surcroît, la contradiction mentionnée plus haut demeure intacte : les femmes qui soutiennent cette position ne *font pas partie* – d'après *leur* analyse – des femmes seules dignes d'être «sauvées» puisque dans leur auto-classification elles sont des petites-bourgeoises, et ne sont donc pas opprimées.

La haine des femmes à l'égard des «bourgeoises» est le résultat de trois

mécanismes d'oppression :

1. – *Elle est premièrement et objectivement une haine de soi puisque ces femmes se définissent comme bourgeoises. Il est même plus que probable qu'elles se définissent ainsi pour trouver une assise «objective» à cette haine de soi.*

2. – *Elle est le produit de la fausse conscience des femmes : la croyance erronnée qu'elles possèdent les mêmes privilèges que les hommes «de leur classe».*

3. – *Et surtout elle a pour source leur mauvaise conscience : le sentiment d'usurper ces privilèges, bref le sentiment d'être indûment dans une situation de «bourgeois», dont elles prouvent par leur culpabilité que contrairement à ce qu'elles disent elles l'estiment réservée aux hommes.*

Cette haine manifeste encore une autre mauvaise conscience : car non contentes de se sentir *particulièrement* indignes *d'opprimer*, les femmes se sentent indignes *d'être opprimées*. L'idée que les femmes forment une classe n'est jamais réfutée avec des arguments théoriques et logiques, mais d'une façon passionnelle. Ce que cette passion révèle, c'est le refus profond de se considérer sur le même pied que les autres opprimés, en particulier que les opprimés type, les prolétaires. Pourquoi ? La «classe ouvrière» (mais aussi le «peuple noir») est toujours représentée sous les traits d'un groupe *d'hommes* dans des attitudes particulièrement «viriles» : portant des casques, armés, brandissant le poing. Pour des femmes «révolutionnaires», cette image est celle du statut le plus élevé. Se penser une classe, c'est se penser *homme* d'abord, et de surcroît se penser homme de la catégorie *la plus glorieuse* : se hisser au rang des héros culturels. Or ceci est à ce double titre psychologiquement impossible pour, impensable par, la majorité des femmes. Ce serait un double sacrilège, une double profanation : de la dignité d'homme et de la dignité du prolétariat. Mais comme cette dignité s'étend à des opprimés non nécessairement prolétaires, tant qu'ils sont hommes, j'incline à penser que c'est la virilité qui en l'occurrence prête son prestige au prolétariat. Là encore, c'est le sentiment d'indignité qui conduit à la crainte de l'usurpation, et ce sentiment invalide le discours rationalisant puisqu'il repose sur des prémisses opposées : le discours rationalise le refus sur la base d'une prééminence de la classe sur le genre, mais le refus repose sur la prééminence du genre.

Un autre exemple de ce sentiment d'indignité des femmes est la théorie masculine, mais reprise par beaucoup de femmes, sur les raisons et les buts de l'oppression des femmes dans la famille. Dans cette théorie, l'oppression des femmes dans la famille est causée par la nécessité, pour le Capital, de former des personnalités soumises afin qu'en grandissant les enfants deviennent des travailleurs dociles : d'où la répression sexuelle de tout le monde – donc des femmes aussi –, nécessaire pour canaliser l'énergie libidinale vers le travail (W. Reich) ; d'où la structure autoritaire de la famille, les femmes étant opprimées par leur mari *parce* qu'ils sont opprimés par leurs patrons et *pour* qu'ils ne dirigent pas leur colère vers le dit patron, et opprimant à leur tour les enfants, etc...

Ce qui est passionnant dans cette théorie c'est que même l'oppression des femmes ne les vise pas *elles*. Le rôle de la famille dans cette théorie est purement idéologique : il est de former un certain type de personnalité ; et cette formation est un des moyens, un moyen idéologique, d'exploiter les prolétaires. Donc l'oppression matérielle et très concrète des femmes n'est qu'un moyen ou un résultat, de toutes façon un *sous-produit* d'une oppression *idéologique* qui vise les *travailleurs* et

qui n'est elle--même qu'un *moyen* de l'oppression «véritable», de *l'exploitation* des mêmes travailleurs. Il n'est pas question de discuter le *fond* de cette théorie, mais la *place* qu'y occupent les femmes : elles sont *deux fois* éloignées du *but* – de ce qui est posé comme *finalité* du processus qui les opprime. Non seulement leur oppression matérielle n'est pas une fin en elle-même, mais la conséquence à la limite contingente d'une oppression idéologique, non seulement cette oppression «idéologique» qui est la raison de *leur* oppression matérielle n'est pas encore une fin mais un *relais* pour la *véritable* oppression (l'exploitation des prolétaires), mais aucun de ces moments – ni les relais ni les fins – ne concerne les femmes *en tant que telles.* Non seulement elles sont exploitées, mais elles ne sont exploitées que dans la mesure où cela sert une *autre exploitation.*

En d'autres termes, il est clair que les femmes sont perçues comme *indignes même d'être exploitées.* On ne peut trouver d'explication, *donner de statut théorique* à leur oppression qu'en la posant comme médiation d'une autre oppression. Cela signifie clairement qu'on ne les estime *pas plus dignes d'être exploitées pour elles-mêmes que dignes de vivre pour elles-mêmes.* Il faut que leur exploitation, comme leur existence, soit justifiée par autre chose qu'elle-même : par son utilité pour la vie ou l'exploitation des hommes. Que les femmes ne soient pas dans la théorie *les sujets* de leur propre exploitation reflète bien le fait que dans la société elles ne sont pas les sujets de leur propre vie. Que le statut théorique de leur exploitation soit médiatisé dans la théorie reflète bien que leur statut dans la société est médiatisé, dans les deux cas par les hommes. Le sens profond de cette «théorie», c'est que si les hommes n'étaient pas opprimés les femmes ne le seraient pas ; cet qui signifie que la question est posée en ces termes : Pourquoi opprimer des femmes, sinon pour opprimer des hommes ?

La préoccupation passionnée «d'articuler» oppression des femmes et oppression des prolétaires recouvre l'entreprise à peine cachée de rattacher en fait la première à la seconde, car il n'y a pas l'ombre d'une symétrie dans cette «articulation». Le pire est que cette hâte à intégrer l'oppression des femmes à l'oppression capitaliste, avant même de savoir en quoi consiste la première, ne procède peut-être pas tant d'une *mauvaise* que d'une *bonne* volonté politique : du souci d'établir la *réalité* de cette oppression, en la rendant *visible.*

Ce que ceci révèle, c'est que pour ces femmes et ces hommes, l'oppression des femmes, si elle n'est pas ainsi «rattachée», tend à *s'évanouir* de sous leurs yeux, *comme tout fait dénuée de signification ;* que seule l'oppression d'hommes a un sens en soi ; et que, non rattachée à une oppression auto-justifiée, l'oppression des femmes est pour elles et eux, proprement INSENSÉE.

La photo de classe des femmes ou l'image inversée.

Ce que les réaction des femmes comme des hommes à la suggestion que les femmes sont opprimées point à la ligne : pour elles-mêmes, ce que l'hostilité partagée mais non semblable des femmes et des hommes à l'égard des «bourgeoises», ce que la construction même de ce mythe-bouc-émissaire, révèlent, coïncide avec ce que l'analyse objective dévoile. Cette analyse objective est inscrite en filigrane dans les positions qui la nient, elle en constitue le fondement caché. Les

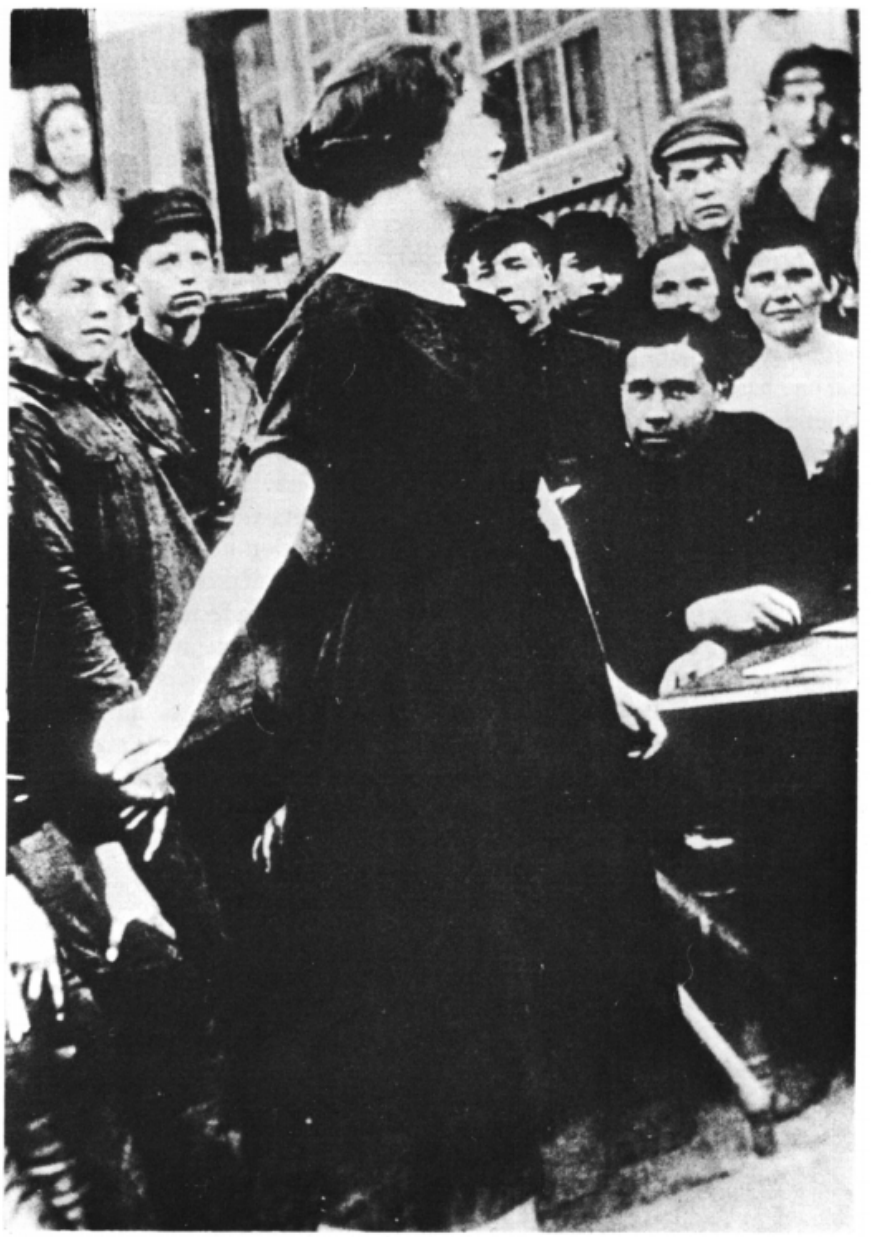
femmes de bourgeois ne sont pas des bourgeois. Elles ne doivent leur «position de classe», censé l'emporter sur le statut de femmes, qu'à ce statut.

Ceci est très clair dans le fait que sociologie vulgaire comme sociologie savante attribuent aux femmes la classe *de leur mari* : utilisent pour les femmes un critère «d'appartenance de classe» différent de celui utilisé pour les hommes et donc pour les maris, un critère qui, de surcroît, est totalement étranger non seulement à la définition marxiste des classes mais à *toute* définition des catégories sociales. Pour les femmes, et pour les femmes seulement, le *mariage* d'une part *remplace* la place dans le processus de production comme critère d'appartenance de classe ; d'autre part, même quand les femmes ont une place propre dans ce processus c'est-à-dire travaillent à l'extérieur, le mariage l'emporte néanmoins. Les «bourgeoises» sont donc appelées telles et identifiées à leurs bourgeois d'époux, non parce qu'on a utilisé pour les classer le même critère que pour leurs maris mais *au contraire* parce qu'on a utilisé un critère *qui les en distingue :* celui du mariage. C'est-à-dire *qu'avant de* et *pour* pouvoir les prétendre identiques à leurs maris, il faut les avoir considérées et traitées comme radicalement *dissemblables.* Ainsi, en mettant les bourgeois et leurs femmes dans le même sac, on démontre *par cette opération même* qu'ils ne sont pas dans le même sac. On ne peut assimiler les unes aux uns que précisément en les traitant différemment – en classant les uns par leur place dans le processus de production et les unes par leur statut matrimonial. Et ce qui distingue les hommes bourgeois des femmes «bourgeoises» dans le processus de classement, est précisément ce qui *rapproche* les femmes «bourgeoises» des femmes «prolétaires», qui elles aussi sont cataloguées d'après la classe de leurs maris. Ainsi on ne peut parler des *différences* de classe entre femmes – source paraît-il de *divisions* politiques éventuelles – qu'en les traitant *d'abord toutes* de la *même façon :* en déterminant leur «classe» par leur rapport à un homme. Ces différences classificatoires sont donc fondées sur ce que les femmes ont toutes en commun : le fait d'être «la femme de quelqu'un».

L'usage classificatoire ne fait que *refléter* la situation objective qui est aussi commune à toutes les femmes : le fait que leur existence matérielle est déterminée par leur relation à un homme. Cette dépendance est elle-même la cause de leur placement, réel *et* analytique, dans les classes – les lieux sociaux et géographiques – où se trouvent les hommes auxquels elles sont *attachées.* Il ne s'agit donc pas d'une appartenance de classe au sens propre, mais de son contraire. Le fait que cet *attachement* soit utilisé en lieu et place de l'appartenance de classe réelle manifeste que cette *dépendance* – le statut de femme, terme synonyme avec celui d'épouse – l'emporte sur l'appartenance de classe : là place dans la production capitaliste. Elle l'emporte dans le classement parce qu'elle l'emporte dans la réalité : parce que, soit les femmes n'ont pas de place dans la production capitaliste, soit cette place est moins importante pour leur existence matérielle que leur dépendance patriarcale, qui constitue leur rapport de production et leur appartenance de classe, les deux étant *non capitalistes.* Ironiquement, la «théorie» qui pose «l'appartenance» – lire *le rattachement* – des femmes aux classes du système capitaliste comme plus important que leur statut commun de femmes, est fondée sur le postulat inverse (et sur une lecture correcte, quoique niée, de la réalité) : sur le postulat implicite (ou explicite, en sociologie) de la prééminence du statut de sexe.

Comme on l'a vu, l'hostilité à l'égard des «bougeoises» repose en dernière analyse, sur la perception juste que ces femmes n'appartiennent pas réellement à la classe bourgeoise ; cette hostilité révèle que l'appartenance de genre, la classe patriarcale, est perçue comme l'emportant sur, mais surtout devant l'emporter sur «l'appartenance de classe». Si on retrouve la même chose au terme d'une analyse objective qu'on a trouvé dans les prises de position «politiques» (émotionnelles), c'est que cette analyse existe implicitement et souterrainement dans ces positions, qui sont d'autant plus émotionnelles qu'elles sont fondées sur une réalité en contradiction absolue avec le discours manifeste. Si la réalité qui sert de base au discours est niée par celui-ci, c'est que ce dernier est destiné à justifier des positions réactionnaires sur cette réalité ; pour que celles-ci n'apparaissent pas comme telles, c'est donc la réalité qui est inversée par le discours, aux fins qu'on ne s'aperçoive pas que ce sont les positions qui sont à l'envers.

Il reste cependant à trouver et à définir les modalités différentielles de l'oppression générale des femmes, les différentes formes que prend l'oppression à partir d'une base commune. Ceci débouche nécessairement, on s'en doute, sur une redéfinition de l'oppression, et pas seulement pour les femmes. Mais cette recherche ne peut procéder à partir des concepts utilisés couramment, de la problématique de la division des femmes selon les lignes des classes traditionnelles, pour les raisons qu'on a vues : parce que ces «divisions» sont fondées en réalité sur ce qui est au contraire *commun* à toutes les femmes. La perception de ces «divisions», telle qu'elle existe actuellement, est due non seulement à la dépendance matérielle mais aussi à la mauvaise conscience qui sont le lot de toutes les femmes. Loin d'être une analyse, encore moins une analyse révolutionnaire, c'est une manifestation et une preuve de plus de l'oppression. C'est donc *d'ailleurs*, d'un ailleurs analytique et politique, à partir d'une problématique totalement différente, qui connaît et reconnaît cette communauté fondamentale, et *ne* procède *pas* de la mauvaise conscience, c'est-à-dire à partir d'une problématique proprement *féministe*, que cette recherche peut être entreprise, et être une recherche de libération.



Dans une usine pendant la Révolution Russe de 1917

Nicole-Claude Mathieu

Masculinité/féminité

Un fauteuil, une chaise
Un bureau, une table
Un livre, une revue
Un journal, une feuille
Un bol, une tasse
Un lit, une couchette
Un bouquet, une fleur
Un tout, une partie
. . . . . .
Un homme, une femme
Un «grand homme», une «petite femme»
Le Panthéon, la prostitution. .

Pourquoi cet exercice de français pour débuter ? C'est que nous utilisons quotidiennement une langue où tout, absolument tout, est obligatoirement masculinisé ou féminisé ; langue qu'on pourrait dire véritablement obsessionnelle du sexe, où aucun mot ne peut être prononcé, aucun concept exprimé, sans se voir adjoindre un article, un adjectif, etc., qui marquera son «genre», c'est-à-dire son *sexe grammatical.* Si j'ai volontairement choisi, pour les opposer, des termes masculins et féminins qui désignent des choses ou des notions ayant entre elles une certaine relation catégorielle, mais respectivement plus importantes, plus grandes, ou plus totalisantes, pour les termes masculins et plus petites, ou plus parcellaires, pour les termes féminins, ce n'est pas, bien sûr, sans rapport avec la suite de cet article qui tentera de montrer que, dans bien des sociétés mais particulièrement dans la nôtre, l'idée de masculin porte une valeur de «plus» et celle de féminin une valeur de «moins».

Mais centrons-nous pour le moment sur le rapport qui pourrait éventuellement exister entre le sexe (le genre) attribué aux choses par la grammaire et leur qualité intrinsèque, leur «essence» en quelque sorte. Force est de constater que ce rapport n'existe pas. Si vous prenez une table en France et que vous déménagez cette même table en Allemagne, voilà qu'elle va changer de sexe ! En France, nous avons la table et le journal, en Allemagne *le* table et *la* journal *(der Tisch* et *die Zeitung)*. Quant au livre, il devient neutre *(das Buch).*

Nous partons là d'évidences premières[1], mais fort utiles à conserver dans l'esprit au moment d'aborder le problème du genre appliqué cette fois-ci non plus aux choses, mais aux personnes. Car enfin, dira-t-on, pour les personnes, c'est tout à fait différent : si un homme français voyage en Allemagne, on le reconnaîtra bien comme homme, et les qualificatifs qu'on lui attribuera seront en cette langue comme en la nôtre du genre masculin ! Apparemment, en effet, il n'y a pas de problème, puisqu'il est certain que la distinction entre homme et femme existe à l'intérieur de chaque culture[2] (et qu'elle est même sans doute le point de départ de l'extension aux choses, dans certaines langues, des genres masculin et féminin). Le problème commence lorsqu'on veut bien considérer que les mots «masculin» et «féminin» ne désignent pas seulement un genre grammatical, mais qu'ils ont, comme tout terme, une signification, un contenu propres : ce sont des qualificatifs, dérivés de substantifs (en lantin : *masculus,* le mâle, et *femina,* la femelle) ; ils seraient donc censés exprimer adjectivement une *substance,* ici ce qui est propre *à,* ce qui est permanent *dans,* ce qui définit en quelque sorte essentiellement l'homme et la femme.

En est-on pour autant autorisé à penser qu'il y a un rapport d'*essence* entre ce que qualifie le terme «masculin» et la réalité biologique «homme» d'une part, et ce que qualifie le terme «féminin» et la réalité biologique «femme» d'autre part ? Autrement dit, a-t-on le droit de penser que tel comportement ou telle capacité que l'on estime couramment «masculins» ou au contraire «féminins» ont quelque rapport que ce soit avec le *sexe biologique* de l'individu ?

Le seul fait, de connaissance courante, qu'on puisse dire de tel homme qu'il est un peu féminin ou de telle femme qu'elle est plutôt masculine suffirait en toute logique (puisque chacun de ces jugements comporte une contradiction dans les termes) à faire pressentir qu'il n'y a pas de rapport intrinsèque entre le substantif «femme» et l'adjectif «féminin», par exemple – bref, que les «traits psychologiques» ou les comportements qu'on désigne comme masculins ou féminins sont appliqués aux sexes biologiques tout aussi arbitrairement que le sont en français le genre masculin à un bureau et le genre féminin à une table. Il nous faudra donc tenter de comprendre que chaque société *se sert* des sexes biologiques pour *construire* une «grammaire sexuelle» – ou, comme dirait Kate Millet, une «politique sexuelle» *(sexual politics)* – tout aussi arbitraire que les genres grammaticaux de la langue.

C'est justement le terme de «genre» que Robert J. Stoller a retenu pour établir la distinction entre la masculinité et la féminité psychologiques (l'identité de genre) d'une part, et les sexes biologiques (auxquels il réserve le mot «sexe») d'autre part. La non-concordance entre sexe biologique et sexe psycho-social est particulièrement frappante dans le cas des enfants qui présentent à la naissance des anomalies génitales externes leur ayant fait attribuer un certain sexe alors qu'il

1. L'absence de rapport entre langue et réalité désignée est largement démontré par les recherches linguistiques. Voir par exemple A. Meillet, «La catégorie du genre et les conceptions indo-européennes», in *Linguistique historique et linguistique générale,* Paris, Honoré Champion, 1965.

2. Toutefois, lorsqu'arrive un étranger, ce n'est pas forcément son sexe qui sera identifié en premier : lorsqu'un ethnologue parvient dans une population très isolée, il se peut qu'on le classe d'abord comme «mort» (revenant) ou comme «non-humain».

se révèle par la suite, au cours du développement, qu'ils sont constitutionnellement de l'autre sexe[3]. La considération des données cliniques, des traitements correctifs parfois entrepris et de ce qu'il en est résulté psychologiquement pour ces individus inter-sexuels, pseudo-hermaphrodites, etc. révèle de façon frappante la détermination pratiquement irréversible des facteurs sociaux (avoir été élevé «comme un garçon» ou «comme une fille») dans la fixation de l'identité psychologique de sexe, ou plutôt de «genre». Stoller affirme : «En fait, presque toujours, de telles forces [psychologiques] peuvent l'emporter sur les forces biologiques.»[4]

Au risque de simplifier un problème fort complexe, il semble toutefois intéressant de citer ici deux des exemples présentés dans ce même article. Dans les deux cas, l'assignation du sexe à la naissance s'est révélée fausse par la suite, mais dans le cas n° 1 on a entrepris le traitement dans le sens d'une confirmation de ce «faux sexe» biologique qui était devenu le «vrai sexe», le genre psychologique ; dans l'autre cas, on a tenté de «rétablir» le véritable sexe biologique, allant ainsi à l'encontre du genre psychologique :

> (Cas n° 1) «Le diagnostic du sexe n'a pas été correctement établi à la naissance et ne le sera qu'à la période de latence : deux enfants, chromosomiquement mâles, dotés d'appareils sexuels mâles internes normaux et de testicules normaux étaient nés avec des testicules cryptorchides ; le pénis avait la dimension d'un clitoris, le méat urétral était situé ainsi que chez une fille et le scrotum, bifide, avait l'apparence des lèvres. Les organes génitaux externes se présentant comme normalement féminins, on assigna aux deux enfants le sexe féminin ; ils furent élevés comme des filles. Puis le diagnostic de masculinité fut établi pour chacun d'eux (des soupçons ayant été éveillés par les «tumeurs inguinales» – en réalité, il s'agissait des testicules cryptorchides) ; les deux enfants ne mettaient pas en question leur appartenance au sexe femelle, ni leur féminité. Le diagnostic fut communiqué aux parents et l'on décida que les enfants continueraient à être considérés comme des filles. Le traitement chirurgical et hormonal destiné à créer une anatomie féminine fut entrepris. Le diagnostic a été fait il y a six ans ; aucun problème psychologique ne s'est posé depuis.»
>
> (Cas n° 4) «Le diagnostic de l'appartenance au sexe mâle est fait à la naissance, l'enfant est élevé comme un garçon, tout en étant d'autre part biologiquement femelle, car il présente un hyperadrénalisme : [...] le clitoris était un pénis normal avec un urètre pénien, des lèvres externes fusionnées comme dans un scrotum mâle ; l'induration était telle que les lèvres avaient l'apparence d'un scrotum avec des testicules non descendus. C'est pourquoi on pensa que l'enfant était un garçon. Malheureusement, à l'âge de six ans, une puberté précoce (caractéristique de ces cas) provoqua le début de la menstruation. L'orifice vaginal

3. De tels cas sont notamment évoqués dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 7 : «Bisexualité et différence des sexes», printemps 1973 (Paris, Gallimard).

4. R.J. Stoller, «Faits et hypothèses. Un examen du concept freudien de bisexualité», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 7.

étant bloqué par le pénis et le scrotum, une crise abdominale aiguë (péritonite) se produisit, provoquée par l'amas du sang menstruel dans la cavité abdominale. On fit alors enfin le diagnostic correct du sexe. Le pédiatre conseilla aux parents de faire changer le sexe et le genre de l'enfant, leur dit de lui acheter des vêtements de fille et de lui faire couper les cheveux comme à une fille. Les consultations ultérieures de contrôle révélèrent que cet enfant était incapable de progresser à l'école ; il avait un défaut de prononciation important, n'avait pas d'amis. Il était gauche et ridicule dans ses vêtements de fille.»

Sans partager tout à fait l'optimisme qui conclut le cas n° 1 (car en fait, les problèmes psychologiques se poseront quand ces garçons biologiques, transformés extérieurement en filles pour adapter leur anatomie à leur identité de fille, sauront qu'ils ne peuvent mettre au monde un enfant), ce qui nous intéresse ici c'est la dimension sociale du sexe que ces cas mettent en évidence ; puisqu'en effet le problème s'énonce apparemment ainsi pour leur entourage : «on les éduque en filles» ou «on les éduque en garçons».

Comme il n'y a, dans l'immense majorité des cas, aucune difficulté à identifier le sexe d'un enfant, la *décision sociale d'opposer* par l'éducation garçons et filles – autrement dit, plus tard, hommes et femmes – passe généralement inaperçue. Ou plutôt, c'est *l'arbitraire* social de cette décision qui reste inaperçu, et les parents et éducateurs croient que l'orientation différente qu'ils donnent à l'éducation d'un enfant selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille n'est là que pour «confirmer la nature» de son sexe, sa «biologie», ou – dans un raisonnement un peu plus complexe, et déjà sociologique – «pour qu'il ne devienne pas homosexuel» (l'homme féminin ou la femme masculine évoqués plus haut).

Mais au fond, tout cela n'est-il pas étrange ? Cette obsession dans laquelle nous vivons de renforcer à tout prix la dichotomie naturelle des sexes, de confirmer un enfant dans son sexe en l'opposant constamment à l'autre, à quoi correspond-elle ? Si la différence entre les sexes était si «naturelle», pourquoi aurait-on besoin de la construire par l'éducation ?

La science contemporaine (comme nombre de mythologies) a forgé l'idée de la «bisexualité» fondamentale de l'être humain pour expliquer les problèmes psychologiques que pose la différence des sexes : ainsi, chacun ayant au départ biologiquement et/ou psychologiquement (n'entrons pas dans les querelles d'écoles psychanalytiques[5]) les potentialités des deux sexes, il faudrait un difficile travail pour faire correspondre en définitive et au mieux sexe «psychologique» et sexe somatique. Nous disions «au mieux». Le mieux de l'individu, bien sûr ; mais – question à laquelle les psychologues accordent trop peu d'attention – le mieux de l'individu n'est jamais que ce que *sa société* décide qui est le mieux pour lui, c'est-à-dire en fait pour elle, pour le maintien de *son ordre*. Apparemment, dans notre société occidentale, ce maintien de l'ordre exige encore d'opposer psychologiquement les sexes... Nous y reviendrons.

5. Sans compter que les biologistes eux-mêmes découvrent de plus en plus l'extraordinaire complexité des mécanismes et des facteurs (génétiques, neuro-hormonaux, etc.) de la différenciation sexuelle...

Voyons d'abord quelques sociétés qui nous permettront peut-être de jeter sur notre propre culture un regard étonné. L'ethnologue Margaret Mead a étudié en Nouvelle-Guinée trois populations voisines mais fort différentes quant à leur interprétation sociale du sexe. A propos de la «personnalité» de chaque sexe, elle conclut :

> «Ni les Arapesh, ni les Mundugumor n'ont éprouvé le besoin d'instituer une différence entre les sexes. L'idéal arapesh est celui d'un homme doux et sensible, marié à une femme également douce et sensible. Pour les Mundugumor, c'est celui d'un homme violent et agressif marié à une femme tout aussi violente et agressive. Les Chambuli, en revanche, nous ont donné une image renversée de ce qui se passe dans notre société. La femme y est le partenaire dominant ; elle a la tête froide, et c'est elle qui mène la barque ; l'homme est, des deux, le moins capable et le plus émotif. D'une telle confrontation se dégagent des conclusions très précises. Si certaines attitudes, que nous considérons comme traditionnellement associées au tempérament féminin – telles que la passivité, la sensibilité, l'amour des enfants – peuvent si aisément être typiques des hommes d'une tribu, et dans une autre, au contraire, être rejetées par la majorité des hommes comme des femmes, nous n'avons plus aucune raison de croire qu'elles soient irrévocablement déterminées par le sexe de l'individu.» [6]

D'une façon générale, les données de l'ethnologie nous apprennent que le *contenu* des qualités physiques ou psychologiques attribuées respectivement à chacun des sexes varie considérablement (et souvent s'oppose absolument) d'une société à l'autre, de même que les rôles masculins et féminins et les tâches économiques que remplissent les hommes et les femmes, comme le note encore M. Mead *(ibid.)* :

> «... qu'il s'agisse de l'opinion conventionnelle chez une tribu des Philippines qu'aucun homme ne peut garder un secret, de l'allégation des Manus que seuls les hommes aiment jouer avec les enfants, du fait que la plupart des travaux domestiques sont décrétés trop sacrés pour les femmes par les Toda, de la croyance arapesh que la tête des femmes est plus robuste que celle des hommes.»

L'exemple des Chambuli cité plus haut est particulièrement frappant pour nous puisque les comportements, les rôles économiques et rituels, les attitudes mentales des hommes et des femmes y sont presque terme à terme le contraire de chez nous.

Mais ce que nous apprennent de plus les Arapesh et les Mundugumor, c'est qu'il existe des sociétés humaines où – bien que les tâches quotidiennes des hommes et des femmes soient différentes – il ne vient à l'idée de personne de rapporter *à son sexe* les qualités ou les défauts d'un individu donné. Si un enfant mundugumor est violent, ce n'est pas «*parce qu'*il est un garçon», puisqu'on s'attend,

6. M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie* [réunion de deux livres parus aux U.S.A. en 1935 et 1928], Paris, Plon, 1963, pp. 251-252.

dans cette culture, à ce que n'importe quel individu soit violent. Si une enfant arapesh se met à faire une colère, on ne mettra pas davantage son sexe en cause ; on ne lui dira pas «une petite *fille* doit être sage», mais «*on* ne doit pas faire cela». Ainsi, dans ces sociétés, un individu n'est-il jamais mis en question dans l'un des aspects psychologiques les plus fondamentaux : son identité de sexe, son «genre» – au contraire de ce qui se passe constamment chez nous, où une fille qui siffle dans la rue ou un garçon qui s'intéresse au tricot vont rencontrer une réprobation violente ou provoquer un malaise dont ils ne pourront ignorer qu'ils portent sur l'appartenance à leur sexe, et plus précisément qu'ils mettent en question la «normalité» de leur futur comportement sexuel.

Il semble bien, en effet, qu'une extrême opposition psychologique et sociale entre les sexes dans une société donnée s'accompagne d'une tout aussi extrême crainte de l'homosexualité, en même temps d'ailleurs que de l'existence institutionnelle de cette dernière. Institutionnelle, c'est-à-dire socialement, et souvent officiellement, reconnue comme type particulier de comportement ; l'«officialité» pouvant aussi bien se traduire par l'existence de lois répressives contre «les» homosexuel(le)s que par une entérination à travers des rites périodiques : les deux existent dans nos sociétés occidentales ; et, chez les Chambuli par exemple (où les sexes sont, comme chez nous bien qu'avec un contenu inverse, censés posséder des personnalités-types contraires), M. Mead décrit des cérémonies où le travestissement sexuel et les parodies de comportement homosexuel de la part des hommes et des femmes ont une grande importance.[7]

Un autre point, tout à fait essentiel, qui caractérise le rapport d'opposition entre les sexes dans notre société, et donc les notions de «masculin» et de «féminin», est qu'il ne s'agit pas – comme on le prétend (ou le préconise) souvent – d'un simple rapport de «complémentarité» (l'égalité dans la différence), mais bien d'un rapport *d'opposition hiérarchique (la différence soutenant l'inégalité).* Les commentaires suivants, entendus récemment à propos d'enfants de 2-3 ans, sont éclairants à ce sujet :

1) D'enfants «volontaires» (affirmation de soi). D'un garçon : «Il commence à devenir terrible (intonation d'effroi mélangé de respect) ; c'est bien un garçon !» D'une fille : «Elle commence à avoir un fichu caractère (intonation de forte désapprobation).»

2) D'enfants nus sur une plage (identité corporelle). D'un garçon : «Celui-là, au moins, on peut voir que c'est un garçon...» A une fille : «Veux-tu te cacher, les petits garçons vont se moquer de toi !»

Nous saisissons ici dans la quotidienneté la plus banale, ces notions de valorisation / dévalorisation, de «plus» et de «moins», respectivement attachées au sexe masculin et au sexe féminin (et évoquées plus haut à propos de notre «exercice de

7. Mead note aussi qu'en revanche, chez les Arapesh et les Mundugumor (sociétés où la personnalité n'est pas définie principalement en termes de sexe), elle n'a pas trouvé d'homosexualité. On peut avancer à cet égard deux interprétations, qui ne sont pas contradictoires : d'une part, que l'extension statistique du comportement homosexuel est directement fonction de la politique sexuelle d'une société (les sexes comme si «contraires» socialement... qu'ils ne peuvent se rencontrer) ; d'autre part, que, dans une société qui ne porte pas, contrairement aux nôtres, une attention forcenée à la «différence des sexes», un comportement (dit par nous) homosexuel, même s'il existe, n'est tout simplement pas «vu», parce que non visible socialement, non essentiel dans les catégories de la connaissance et de la morale.

français»). Ainsi on admet moins d'une fille – sous prétexte de son sexe biologique – qu'elle affirme sa volonté, son indépendance (limitation qui va devenir partie intégrante de son sexe psycho-social), mais on lui impose également la honte de son sexe génital, sous prétexte qu'il n'a pas l'«évidence» de celui du garçon. Le sexe génital de la fille (et donc de la femme) est en quelque sorte nié : on dit à la fois qu'il faut le cacher et qu'il est caché (ce qui est faux, surtout chez les petites filles !). En parcourant une encyclopédie récente d'éducation sexuelle, divisée en volumes selon l'âge des enfants, on peut voir des planches anatomiques où, à côté des organes génitaux masculins complets, figure l'ensemble des organes internes de la femme, mais où le vagin se termine par une simple interruption du tracé, sans que soient représentés ni le clitoris ni les lèvres (qui sont pourtant des organes essentiels de la sensation sexuelle). Que de fantasmes de notre culture ce genre de dessin n'exprime-t-il pas ! Voir à ce sujet toute la sculpture occidentale, où le sexe extérieur de la femme n'est jamais représenté (alors même que la position des statues l'exigerait parfois) et voir par contraste la statutaire africaine !

Nous avons là donné des exemples qui se situent au niveau des normes morales de l'éducation ou au niveau esthétique de la culture, mais il ne faut pas oublier qu'à tout cela correspondent des faits. L'infériorisation des femmes par rapport aux hommes n'est pas seulement une hiérachie de «valeurs», elle est une hiérarchie *de fait*, qui s'exprime très clairement dans les statistiques du travail ou de l'accès à la formation professionnelle[8]. Non seulement on ne trouve pratiquement pas de femmes dans les professions qui manient le pouvoir politique (hautes instances des partis ou des syndicats, gouvernement, etc.) ou le pouvoir de l'argent (banquiers, notaires, etc.), alors qu'elles constituent la quasi-totalité des «personnels de service» ; mais encore, à l'intérieur de chaque profession, plus une catégorie est dévalorisée (par rapport aux «responsabilités supérieures») ou mal payée (cela va généralement ensemble), plus on y trouve de femmes. Et dans presque tous les couples où l'homme et la femme «travaillent», celle-ci gagne moins d'argent, même à égalité d'horaires, même à égalité de qualification. Que dire alors – dans une économie monétaire comme la nôtre, où celui qui a le pouvoir est celui qui possède l'argent – des couples où la femme est «au foyer» (travail non rémunéré) : situation de totale dépendance, qui ne se révèle, mais avec quelle acuité, que le jour où la femme devient veuve ou divorcée[9] (en général, avec la charge des enfants), «obligée» de travailler.

Ainsi donc le rapport entre les sexes est dans notre société un *rapport de pouvoir* tant au plan des valeurs qu'au plan économique et juridique, rapport de pouvoir qui s'exprime dans l'idée hiérarchique de la prévalence et de l'autorité du sexe masculin sur le sexe féminin.

Le rapport de pouvoir économique et idéologique n'est certes pas l'apanage des seuls rapports de sexes, mais il est régulièrement nié pour les relations entre hommes et femmes. Chaque renouveau de l'analyse féministe se voit opposer :

8. Les données ne manquent pas à ce sujet. Voir par exemple, pour l'historique, Evelyne Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, Paris, Gonthier, 1968 ; et pour des statistiques françaises plus récentes, Jeannine Verdès-Leroux, «Le travail des femmes», *Les Temps Modernes*, n° 337-338, août-septembre 1974.

9. Sur le fait que le divorce n'est, pour les femmes, que la parfaite continuation de l'état de mariage, voir l'article de Christine, «Mariage et divorce. L'impasse à double face», *Les Temps Modernes*, n° 333-334 : «Les femmes s'entêtent», avril-mai 1974.

1) la grande peur de l'indistinction entre les sexes, par les uns (plutôt la Droite) ; 2) la primauté des rapports de classes, ou éventuellement de générations, ou de races, par les autres (plutôt la Gauche).

Or, pour répondre d'abord au point 2, le fait qu'une bourgeoise puisse se faire traiter de salope par un ouvrier à qui son comportement déplaît ; le fait qu'un gamin de douze ans puisse pincer les fesses à une femme de vingt-deux sous prétexte de lui demander l'heure ; le fait qu'aux Etats-Unis (où l'on connaît la violence de l'antagonisme racial), lorsqu'on a demandé à des petits *garçons blancs* s'ils préféreraient être des petites *filles* blanches ou des petits garçons *noirs*, ils aient répondu «être des petits garçons noirs»[10] ; le fait que pour une réclame présentant un jeune homme nu (dans l'ombre), les boucliers de la «pudeur» se soient levés en France alors que dans le silence quasi général les affiches manipulent dans toutes les positions des femmes nues ou diversement harnachées ; le fait que l'immense majorité des prostitués soit des femmes (et qu'au surplus les hommes se prostituent également aux hommes) alors qu'il n'y a pas d'institution (car il s'agit bien d'une institution) équivalente pour les femmes ; tout cela, comme des centaines d'autres exemples qu'il faudrait donner, montre que la *hiérarchie sociale des sexes* n'est pas un vain mot.

Au niveau du vécu quotidien comme des normes sociales, la masculinité sociale c'est la possibilité non remise en question d'entreprendre, de «faire». C'est la «responsabilité», le Panthéon. La féminité sociale, c'est la limitation avant même que l'action ne soit entreprise, et dès qu'une difficulté se présente, c'est le recours à l'homme. La masculinité sociale, c'est de «savoir» mieux expliquer, mieux parler, mieux penser, mieux démonter la roue, mieux comprendre pourquoi la machine ne fonctionne pas, tendre la main aux femmes quand elles couraient après les autobus en jupe étroite et talons de 7 centimètres. A la «Belle Epoque», les jeunes ouvrières du textile travaillaient douze heures par jour avec des corsets aux montants de fer qui, lorsqu'ils se cassaient (ce qui était fréquent), leur rentraient dans le ventre chaque fois qu'elles se baissaient (c'est-à-dire des centaines de fois par jour) pour mettre dans les caisses les pelotes de laine ; au moins, les malheureuses étaient-elles sûres d'être féminines... La féminité sociale, c'est aussi et surtout les maternités qui vous «tombent» dessus, parce qu'on laisse encore de nos jours l'initiative du contrôle à l'homme (très peu de femmes utilisent les contraceptifs féminins), parce qu'on risque la prison pour avortement alors qu'on vous a refusé les moyens d'éviter ce calvaire[11], à une époque où la puissance de la science est fantastique, où l'homme a atteint la lune et où l'on greffe des cœurs humains. La masculinité sociale, en revanche, c'est la liberté de faire des enfants, mais de «ne pas savoir» les élever, les faire manger, les laver, etc. ; c'est aussi la faculté, dans le divorce, de ne même pas payer la pension alimentaire. La masculinité sociale, c'est la lâcheté

10. Margaret Mead & James Baldwin, *Le racisme en question*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 136.

11. Aujourd'hui, la distinction entre avortement «légal» et «illégal», avec les inculpations qu'elle entraîne, comme les complications matérielles et morales imposées aux femmes qui désirent avorter permettent de laisser telle quelle cette phrase écrite en 74. «[La loi Weil du 17-01-75] tolère quelques avortements en hôpitaux : 24 000 avortements légaux en 6 mois, alors qu'il y avait 800 000 avortements par an quand c'était interdit ! Que font les autres femmes ?» (*Questions pratiques sur la contraception et l'avortement*, supplément au n° 49, janv. 1976, de l'hebdomadaire *La Criée*, Marseille).

naïve et meurtrière de cet homme (par ailleurs «gentil») qui me racontait ses exploits d'automobiliste : «Alors, je lui ai fait une queue de poisson ; comme c'était une femme, je ne risquais pas qu'elle descende pour me casser la gueule !» La féminité sociale, c'est encore la prostitution parce que la masculinité sociale c'est qu'il est normal de payer pour avoir ce qu'on veut, même un être humain. Les prostitués masculins font justement partie de la féminité sociale. Car la féminité et la masculinité n'ont pas de sexe, ou plutôt elles n'ont qu'un rapport statistique avec le sexe biologique, et de plus ce rapport est arbitraire, comme nous l'avons dit, et donc provisoire dans une société historique.

De nos jours, le meilleur moyen d'asseoir un pouvoir social, une hiérarchie, est de les présenter comme ayant un fondement naturel.[12] Mais l'hypothèse de la différence biologique comme «cause» de la hiérarchie sociale entre hommes et femmes n'est pas toujours facile à tenir ouvertement, car enfin, même sans recourir aux connaissances ethnologiques, une mémoire historique très courte suffirait à la faire tomber : on peut supposer que la physiologie de nos mères qui étaient exclues du droit de vote avant 1945 (et ce, en tant que femmes *biologiques* puisque le fait qu'elles fussent riches ou pauvres, célibataires ou mariées, etc., n'y changeait rien) n'avait pas varié en 1946... pas plus que ne s'est modifiée la «différence» physiologique entre hommes et femmes d'hier et d'aujourd'hui ? Force est bien de reconnaître que les (lentes) acquisitions dans le droit et dans les faits qui tendent vers une égalité (encore à venir) entre hommes et femmes affectent non pas les sexes, mais la masculinité et la féminité sociales.

Certains s'affolent devant une tendance actuelle vers l'indistinction entre les sexes dans l'aspect extérieur (les hommes aux cheveux longs se font traiter de «pédales» et les femmes en chaussures plates et pantalons de «moches» et de «mal baisées», en un mot, de «féministes» dont on prétend que «ce sont toutes des lesbiennes») : bref, les hommes se féminiseraient et les femmes se viriliseraient. Ils ont au fond parfaitement raison ; là où ils ont tort, c'est de prétendre croire qu'ils parlent en termes biologiques ; ils parlent en réalité des sexes sociaux et ne font que *projeter sur le biologique leur appréhension d'un changement social,* leur crainte que ne soit détruit ce rapport de pouvoir qui fait encore aujourd'hui de la masculinité et de la féminité des entités contraires et irréductibles. Ce que dénotent toutes ces craintes, c'est le refus de l'imagination sociologique, le vertige devant l'infinité des constructions sociales possibles.

C'est pourquoi les assertions biologisantes ne perdent pas pied. La théorie de la «petite différence» en effet possède un atout majeur qui est moins la possession du pénis par l'homme que celle de *l'enfant* par la femme (Freud, qui a en fait décrit les résultats du conditionnement social des sexes, mais sans le reconnaître, en faisait d'ailleurs des équivalents). Car s'il devient après tout difficile de soutenir de nos jours qu'un pénis vous autorise à voter mais qu'un vagin vous rend incapable de

12. Dans les siècles antérieurs, on parlait de droit divin ; depuis le XIXe siècle on parle biologie, qu'il s'agisse de sexe, de classe ou de race. C'est ainsi que la classe au pouvoir a justifié par l'idéologie des «aptitudes naturelles» le moindre accès des enfants d'ouvriers à l'enseignement (voir Noëlle Bisseret, *Les inégaux ou la sélection universitaire,* Paris, Presses Universitaires de France, 1974). C'est également ainsi que l'idéologie raciste utilise les caractères physiques du minoritaire comme «marque» garantissant la permanence d'une différence socialement instaurée (voir Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel,* Paris-La Haye, Mouton, 1972.

choisir une orientation politique, en revanche voilà une chose (très importante pour la société) que seul un appareil génital féminin peut faire : porter et mettre au monde des enfants. Sans nous attarder aux théories psychanalytiques qui veulent voir dans l'envie de l'enfant, la jalousie à l'égard des femmes, la raison de la prise du pouvoir par les hommes, il nous semble plus intéressant de considérer comment la société se sert de cette donnée biologique qu'est l'enfantement pour particulariser socialement la femme, pour dire que la femme a quelque chose de particulier, quelque chose qui lui est propre, à accomplir dans la société : faire (et élever – là se situe déjà un premier glissement sociologique) les enfants. Et du même coup, on en fait l'essence de sa définition : une femme, c'est quelqu'un qui aura, qui a, ou qui a eu des enfants.

La vulgarisation médico-pédagogique actuelle («jusqu'à deux ans au moins un enfant a absolument besoin de la présence de sa mère»), qui fait des ravages au moins dans les classes moyennes, ignore tranquillement et hardiment non seulement l'ethnologie, mais aussi l'histoire, son propre conditionnement sociologique et ses propres contradictions. *L'ethnologie :* parce que les sociétés occidentales sont pratiquement les seules à laisser l'entière charge des jeunes enfants à *une seule* personne, *leur mère. L'histoire :* parce que cette situation est en fait récente dans nos sociétés ; même sans remonter à l'Ancien Régime[13], il suffit de penser à la classe ouvrière au XIXe siècle et au début du XXe où il ne pouvait être question qu'aucune personne valide puisse ne pas travailler : les enfants étaient rapidement donnés en nourrice (et contrairement à ce qu'on pense souvent, les «nourrices» n'allaitaient pas toujours les enfants – elles en recevaient souvent plusieurs, et de plus elles étaient généralement âgées –, mais remplissaient plutôt le rôle des crèches actuelles). *Le conditionnement sociologique :* parce que cette vulgarisation psycho-pédagogique sert – dans une société à chômage – à empêcher les femmes, matelas de main-d'œuvre, «d'encombrer» un peu plus le marché du travail (ce qui rend pessimiste sur la réalisation des promesses électorales quant aux crèches). *Les contradictions de la psychologie* enfin : parce que d'une part on mesure mieux l'influence, parfois néfaste, que peut avoir sur le tout jeune enfant le comportement et les fantasmes du parent qui s'en occupe[14] (c'est-à-dire généralement la mère), mais qu'*en même temps* elle continue à dire que le petit enfant a besoin *en priorité* de sa mère.

Or, cette femme, *la société en fait* un être dépendant, dévalorisé en tant que femme, divisé... et de plus épuisé. On parle facilement aujourd'hui de «la double journée de travail de la femme». Mais peu d'hommes peuvent se rendre compte de ce que représente pour une femme (qu'elle soit «au foyer» ou salariée, et qu'elle soit avec ou sans homme) le poids des jeunes enfants : supporter les cris (car la vulgarisation pédagogique ordonne aussi de laisser les enfants «s'exprimer») ; traîner les gosses avec soi quand on croule déjà sous le poids des courses, ou essayer désespérément de les «caser» chez une voisine ou chez sa mère, le temps d'aller à la

13. Il faut toutefois lire à ce sujet Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960, et son article «Le rôle nouveau de la mère et de l'enfant dans la famille moderne», *Les Carnets de l'enfance/Assignment Children*, n° 10, juin 1969 (UNICEF).

14. Voir par exemple Maud Mannoni, *L'enfant arriéré et sa mère*, Paris, Seuil, 1964 ; et Bruno Bettelheim, *La forteresse vide. L'autisme infantile et la naissance du Soi*, Paris, Gallimard, 1969 (1ère éd. américaine 1967).

mairie, à la sécurité sociale... Se précipiter à la crèche ou chez la nourrice pour arriver à l'heure au travail, en ressortir aussi vite pour les reprendre et préparer le dîner ; chercher une autre femme quand la crèche les refuse parce qu'ils ont un peu de fièvre ; les laver, les relaver, les nourrir, les re-nourrir, nettoyer les dégâts, soigner, porter, consoler, écouter... Cette contrainte sans fin, de jour et de nuit, cette dépossession de soi, auxquelles aucune difficulté professionnelle n'est comparable, les hommes ne sont pas décidés à les *partager*[15]. Ils l'ignorent.

La société abandonne donc les enfants aux femmes et attache les femmes aux enfants, et par les enfants, les épouses à leur mari. En vertu de quoi, elle édicte : il y a deux sortes de femmes, les vertueuses épouses-et-mères et les putains. Les putains, ce ne sont pas seulement les prostituées, mais aussi les jeunes filles qui voudraient par les contraceptifs obtenir le droit à la vie sexuelle qu'on reconnaît à leurs frères, les mères qui avortent, les divorcées, les célibataires... Il y a donc plusieurs sortes de «féminités» entre lesquelles «la femme» doit choisir... Mais de toute façon, quelque choix qu'elle fasse (qu'elle ait l'impression de faire), ça ne sera jamais si bien que d'être un homme...

Il se pose en fait aux femmes un grave problème d'identité[16]. Toute femme est à la fois :

1°) obligée, en tant que femme biologique, de se reconnaître dans l'image et la réalité sociales de la féminité, puisqu'on la lui présente comme dérivée de son sexe biologique (ceci est également vrai de la masculinité pour l'homme) ;

mais 2°) obligée également, en tant qu'être humain, de refuser cette image désintégrée et destructrice dont la signification fondamentale est que «c'est moins bien d'être une femme que d'être un homme» (en revanche le modèle de la masculinité est à la fois intégré et valorisé).

Il est tellement honteux d'être une femme dans notre société qu'on ne doit pas s'étonner de ce que les femmes sont si souvent misogynes, car *que l'on soit homme ou femme,* être misogyne c'est dire, consciemment ou non : «De celles-là, de «ça», *je* n'en suis pas.» Une femme misogyne est quelqu'un qui dit : non, je ne suis pas une «chose mauvaise», je suis une personne, alors : non-femme, hors de toute spécification sexuée. Elle pratique individuellement (mais pour des raisons sociologiques qu'elle ignore) cette séparation du «mauvais» qu'est son sexe, pour ne plus tourner ses regards que vers la grande référence, le détenteur du pouvoir qui, lui, a la chance de représenter l'humanité, à laquelle elle aspire. Ce n'est pas de pénis qu'elle a envie mais d'humanité, qu'on lui présente comme incarnée dans la masculinité. Comment résoudre cette cassure, ce morcèlement, comment resceller ce miroir brisé d'elle-même, comment vivre à la fois en tant que «femme» et en tant que *Soi ?*

A cela, deux solutions. La première est de se fermer les yeux et se boucher les oreilles, et ne penser qu'à faire son travail, son ménage, sa lessive, sa cuisine, dans

15. Même dans les sociétés socialistes, où l'égalité des sexes fait théoriquement partie des normes officielles (et où il est indéniable que des réalisations ont été faites en ce sens), le partage des tâches domestiques et éducatives demeure le grand point d'achoppement, comme le montre Andrée Michel dans «Relations prémaritales et conjugales dans la famille urbaine en Pologne, Russie et Biélorussie», *Les Temps Modernes,* août-septembre 1974, n°s 337-338.

16. Et qu'on ne compte pas sur les manuels de psychologie pour éclairer la question : les chapitres «identité» sont muets sur l'incidence du sexe socialement imposé. De même la grande majorité des manuels de psychologie sociale parus ces dernières années.

une auto-justification morale absolument nécessaire pour vivre. Surtout, utiliser au maximum ce que la société vous présente comme étant *à la fois* biologiquement *propre* aux «femmes» et socialement (enfin !) *valorisé* : l'enfant. Jouer le jeu de l'opposition sociale entre masculinité et féminité, mais en même temps, et dans une conscience diffuse que «quelque chose ne va pas», élaborer une sous-culture occulte (la culture de nos mères, qui se transmet entre femmes, généralement ignorée des hommes) où – renvoyant à l'homme l'image atroce de la féminité – tous les maux de l'humanité, tous les défauts sont attribués aux «hommes» en tant que tels : «les hommes sont douillets, geignards, puérils ; ils sont dégoûtants, ils ne pensent qu'à ça...»

L'autre solution est – que l'on soit homme ou femme – de prendre conscience que la masculinité et la féminité telles que nous les vivons aujourd'hui ne sont pas des catégories éternelles, car elles ne sont pas biologiques, mais historiques. Les uns, bien sûr, peuvent préférer que les choses ne changent pas (mais les choses vont-elles si bien que cela ?). Mais les autres peuvent envisager qu'un jour peut-être la masculinité et la féminité ne seraient plus, paradoxalement, *que de simples catégories biologiques* sur lesquelles il ne serait besoin d'élaborer nul fatras. Simples catégories biologiques : c'est-à-dire que l'homme et la femme servent tous deux la reproduction de l'espèce, et que la grandeur de la société «humaine» serait justement de n'en pas faire porter le poids à un seul des sexes. Une société où chacun aurait une part égale à celle de l'autre, de l'instruction, du travail, du loisir... et des enfants. Utopie ? L'utopie fait partie de la réalité – à preuve les utopies biologisantes sur les notions sociales de «masculinité/féminité»...

*

Ce texte a été écrit fin 74, sur commande d'un hebdomadaire médical à large diffusion. (On verra, d'après la lettre ci-dessous, qu'un accord ne pouvait se faire pour sa publication...). C'était à mon sens l'occasion de «faire passer» auprès du corps médical (dont on sait l'influence qu'il exerce) et de résumer pour d'éventuelles lectrices un certain nombre de faits sociologiques de base (d'analyses qui, pour certaines femmes, sont déjà des acquis), mais aussi de voies de recherche à poursuivre concernant la définition du «sexe». Et ce, en partant de faits quotidiens, du vécu de tout un(e) chacun(e) ; car c'est bien de notre pratique la plus quotidienne que s'élaborent nos «théories».

Il est intéressant de constater une fois encore que – beaucoup plus que des énoncés abstraits qui pourtant *parlent de la même chose* – c'est souvent l'évocation sans fard, dans sa banalité même, de la grossièreté et de la violence subies par les femmes qui «choque» le plus, et entraîne la dénégation. Car rien n'est plus «délicat» que les pouvoirs établis...

«Chère Mademoiselle,

Votre article : Masculinité/féminité

« Je pense qu'il a tout à fait sa place dans notre numéro, mais je dois vous faire part d'un certain nombre de remarques de notre Comité de lecture :

1° La longueur. Vous comprendrez aisément que dans les conditions actuelles où travaillent les journaux, en relation avec la grave crise de l'imprimerie [...]

« ... premier paragraphe de la page 11 et je vous ferai remarquer à ce sujet :

a) Que dans les formes d'expression artistique de cultures qui ne connaissent pas la répression sexuelle, le sexe anatomique féminin n'est d'habitude pas représenté, dans la mesure où il n'est pas visible, la femme étant debout.

b) Que la représentation de ce sexe nécessite que la femme soit mise en position quasi gynécologique.

c) Qu'enfin il est extrêmement difficile à représenter autrement que sur une planche antatomique.

« Tout ceci à mon avis n'enlève rien aux femmes et je vous proposerai volontiers de renoncer à ce paragraphe qui se termine par les mots : «La statuaire africaine...» [...]

« 2° J'ai certainement des objections à faire à la page 13. Très honnêtement je crois que vous ne gagnez rien en adoptant un vocabulaire qui est au bord de la vective, ni en défendant Michel Polnareff qui a, dans un mouvement dont je ne conteste pas la générosité, offert ses fesses à la France, ni en essayant de dénombrer les prostituées femmes à l'usage des hommes ou hommes à l'usage des hommes, ou hommes à l'usage des femmes. Au

QUELQUES COMMENTAIRES QUAND MEME...

[Texte trop long par rapport à la commande. Propositions de réductions.]

[= p. 56-57 : «Nous saisissons...»]

Il n'existe pas de cultures qui, sous une forme ou une autre, ne connaissent pas de «répression sexuelle», mais son expression est, selon les cultures, très inégalement partagée entre les deux sexes...

De plus, parlant d'œuvres artistiques, nous parlons de *symbolisation* du sexe (tant pour l'homme que pour la femme), et non de planches anatomiques. (De toute façon, sur ces planches, le sexe de la femme n'est justement pas représenté en entier.)

Enfin, s'il faut aborder les problèmes techniques de la sculpture, le sexe féminin n'est en aucune façon plus «difficile» à représenter qu'un œil, une main ou... des cheveux.

J'ose à peine ajouter que, ni dans la sculpture ni dans la vie, «la femme» n'est pas toujours «debout» !

[= p. 58 : «Or, pour répondre...»]

a) Ce vocabulaire est celui de l'invective, en effet. Je ne «l'adopte» pas. Je le cite. C'est celui qui nous (femmes) est à chaque instant appliqué. Parler poliment de ce qui ne l'est pas est une falsification.

b) Il s'agissait en fait d'une réclame pour une marque de slips masculins (parue en mai 67 dans *le Nouvel Observateur).* Le fait que la phrase ait évoqué la publicité *personnelle* d'un

demeurant on me signale qu'il y a effectivement des maisons masculines pour les dames.

chanteur (= *décidée par lui*), et non *l'utilisation* d'un corps masculin *anonyme* par l'institution publicitaire, est significatif.

c) L'opposition au dénombrement, aux «statistiques», est un des moyens de la dénégation. S'il existe des «maisons» masculines pour les femmes (?), leur caractère exceptionnel n'est qu'un révélateur de *l'institution* de la prostitution à usage des hommes.

« 3° La page 14 est certainement beaucoup trop hétérogène. Il n'est peut-être pas utile de remonter à la Belle Epoque dans la mesure où à ce moment les hommes travaillaient aussi douze heures par jour, cependant que les enfants avaient droit à un traitement de faveur de dix heures. C'est donc un procès social que vous faites, parfaitement justifié, mais qui s'éloigne quelque peu de notre propos.

[= p. 58 : «Au niveau du vécu..»]

Hétérogène ? Plutôt une présentation ramassée d'un système parfaitement homogène dans sa multiplicité : l'envahissement par la «différence des sexes» de *tous* les aspects du quotidien.

Douze heures par jour, oui, mais les hommes n'avaient pas de corsets en fer, et – détail (?) supplémentaire – l'ouvrier gagnait le double de l'ouvrière.

Procès social, oui ; tout à fait dans «notre propos» : celui des sexes, et non des seules classes sociales.

« 4° Je vous approuve de parler de l'avortement, mais je voudrais que vous en parliez de façon moins «populiste» : ce n'est pas parce que l'homme a atteint la lune et qu'on a malencontreusement dépensé des milliards pour greffet quelques cœurs humains que le problème de l'avortement peut être facilement résolu.

[= p. 58]

«Populisme : Ecole littéraire qui cherche [...] à dépeindre avec réalisme la vie des gens du peuple» (Petit Robert). Le peuple des femmes regarde la télévision, là où on fait au peuple la démonstration de «l'Humanité» : progrès de la science, de la médecine, lui dit-on. Comment dire l'étouffement d'une femme enceinte malgré elle, devant l'étalage de cette «science» qui se refuse aux femmes ? Je parle de la politique de la science, et particulièrement de la médecine : celle qui sévit contre les femmes : a) en leur refusant les techniques *existantes* pour la libre disposition de leur corps ; mais aussi b) en accordant moins d'argent à *la recherche* de

techniques *nouvelles* (de détection ou de soins) pour les maladies «de femmes» que pour les maladies générales ou de la classe des hommes dirigeants ; car l'ensemble des femmes fait partie des gens évalués comme moins importants économiquement (voir à ce sujet : Antoinette Chauvenet, «Biologie et gestion des corps», in *Discours biologique et ordre social*, Paris, Seuil, 1977).

« 5° J'en viens également au développement suivant : vous me paraissez injuste pour les hommes, car un certain nombre d'entre eux s'occupent effectivement d'enfants, d'autres paient la pension alimentaire et ce parfois dans des conditions dramatiques : je pourrais vous citer le cas d'un jeune garçon dont je m'occupe qui était [employé], divorcé d'une jeune bourgeoise de [N...] et qui verse à celle-ci environ 30 % d'un salaire déjà très maigre.

[= p. 58]

Oh, les vilaines statistiques qui sont injustes pour les hommes. On peut estimer actuellement à 20 % les pensions alimentaires *régulièrement payées* (2 sur 10, encore un détail, quoi). Et comme dans 85 % des cas, c'est la femme divorcée qui a la charge des enfants, on ne se demande plus pour qui les conditions sont dramatiques.

Ah, ces bourgeoises qui exploitent leur mari ! (*Cf.* C. Delphy, «Nos amis et nous», même numéro.)

Je pense également que pour la tenue de votre article vous pouvez facilement renoncer à l'anecdote du bas de la page 14 de l'automobiliste qui a fait une queue de poisson.

[= p. 59]

Qui «se tient» mal, mon article ou la gent masculine ? Et de plus elle se persuade, et nous persuade, que la violence à l'égard des femmes est «anecdotique» (*cf.* J. Hanmer, «Violence et contrôle social des femmes», même numéro). J'ai parlé de lâcheté meurtrière, car tel est *le fait*.

« 6° Je passe maintenant page 15. Je souhaite que vous supprimiez le paragraphe n° 2 qui commence par les mots : «De nos jours le meilleur moyen d'asseoir un pouvoir social...».

En effet, vous vous référez là à une position raciste qui n'est pas généralisée et, de toutes les façons, vous sortez à mon avis du sujet.

[= p. 59]

1. Oui, il s'agit d'une position raciste.

2. Si, elle est «généralisée».

3. L'idéologie de la nature biologique des femmes est, hélas, tout à fait «dans le sujet». S'il ne tenait qu'à nous d'en sortir... nous le ferions volontiers.

« 7° Je vous demande également page 15 de supprimer les trois dernières lignes qui, à mon avis, n'ajoutent rien.

[= p. 59 : parenthèse dans le paragraphe «Certains s'affolent...»]

Toujours ces mots mal famés qui

choquent nos intellectuels raffinés. Mais nous, nous savons qu'il ne faut pas grand-chose pour que des hommes même «raffinés» nous abreuvent de ces termes... Et encore les termes, mais *les coups* (même des «camarades», «de gauche») contre les féministes et les homosexuels ?

« 8° Je ne serai pas loin de vous adresser la même proposition en ce qui concerne le paragraphe de la page 16 qui traite de la possession du pénis et de l'assimilation de celui-ci à l'enfant. Toute cette phraséologie freudienne est à mon avis peu utile. [...]

[= p. 59]

1. Phraséologie freudienne peu utile peut-être, mais combien efficace, hélas...

2. ... que justement j'essaie ensuite de contrer en rappelant qu'il y a un fait biologique beaucoup plus prégnant *dans l'idéologie* que la question du pénis : c'est le fait de l'enfantement, que, par un tour de passe-passe, on assimile à la reproduction : ce qui permet de penser la femme comme *seul support de l'espèce*. Car l'assimilation qui a été faite du pénis à l'enfant est basée non seulement sur la négation du sexe de la femme, mais surtout sur l'amalgame entre le concept d'enfantement et celui de reproduction (*cf.* N.-C. M., «Paternité biologique, maternité sociale...», in A. Michel (ed.) : *Femmes, sexisme et sociétés*, PUF, 1977).

« 9° Page 17, le développement consacré à la vulgarisation médicopédagogique actuelle me paraît, pour vous dire la vérité, mal fondé et je me demande jusqu'à quel point vous avez eu l'occasion d'étudier personnellement ce problème, ce que j'ai fait il y a une vingtaine d'années. Il est indiscutable que l'enfant bénéficie beaucoup plus d'un milieu familial ; je dirai plus, il y a des femmes qui ont (vous bondirez peut-être) un instinct de maternité qui apparaît d'ailleurs très tôt chez certaines petites filles et il y aurait peut-être lieu de tempérer ces prises de position excessives.

[= p. 60]

1. Toute femme a eu l'occasion «d'étudier personnellement» – puisqu'*elle* est concernée – le problème de ce soi-disant énoncé scientifique (nécessaire présence *de la mère* auprès du jeune enfant), qui est surtout une norme moralisatrice destinée à faire porter à la femme *seulement* cette contrainte.

Remarquer que le «personnellement» est sans doute amené par le «Mademoiselle» du début de la lettre. Car, si n'importe quel homme, surtout s'il est «docteur», se sent *capable* de juger des nécessités du maternage, en

revanche n'importe quelle femme n'a pas le *droit* d'en parler : il faut alors au moins qu'elle puisse avancer ses trois enfants sur l'échiquier...

2. Remarquer aussi comment les soins *exclusivement maternels* dont je parle se sont transformés en «milieu *familial*». S'il était besoin d'une confirmation, la voilà.

3. Quant à l'instinct maternel des petites filles, il s'est tout de même écrit beaucoup de choses sur la socialisation différentielle des deux sexes à cet égard... depuis vingt ans que le docteur a étudié le problème.

« 10° En bas de la page 18, je pense qu'on peut opposer les vertueuses épouses et mères aux femmes maîtresses, mais ne pas prononcer le mot de putain. L'opinion que vous avez de la société actuelle et notamment du consensus masculin est à mon avis parfaitement injuste.

[= p. 61 : «La société abandonne...»]

Où est le consensus masculin de la société actuelle ? Dans le cocon de l'élégance (et de la mauvaise foi), ou dans la rue, dans le lit, dans ces mots sur «les femmes» par quoi les hommes exhalent leur haine ou leur ivresse ? Nous le vivons, mais nous nous trompons, a dit le docteur. Voilez-vous la face, mes frères, devant nos «opinions injustes». Apparemment, seuls les graves psychanalystes et les romans porno ont le droit de «montrer» ces mots-là...

N.-C. M.

« 11° Enfin, je ne vois aucun inconvénient à garder votre «chute» bien que je continue à penser que la biologie joue un rôle que vous avez tendance à minimiser.

« 12° Je tiens à préciser que je suis pour l'égalité totale des femmes et des hommes pour la liberté de conception, pour la liberté de terminaison d'une grossesse indésirable, que je comprends parfaitement la motivation qui vous pousse à être à certains moments pamphlétaire, mais qu'en tant que directeur scientifique de ce journal je ne puis envisager la publication (que je souhaite) de votre texte que si vous estimez légitime et acceptable pour vous les modifications que je vous suggère.

« Veuillez recevoir, je vous prie, chère Mademoiselle, l'assurance de mes sentiments dévoués.

Docteur K... »

La photo de couverture de *«La chasse est ouverte»*.

Jalna Hanmer *

Violence et contrôle social des femmes

Cet article traite du phénomène social que constituent les violences physiques exercées par les hommes contre les femmes.[1] Notre problème n'est pas ici de comparer et d'expliquer les divers types et degrés de violence ni de raffiner sur les variations de lieu, de temps et les personnalités des individus concernés. Nous ne cherchons pas non plus l'explication de tel acte individuel : notre préoccupation centrale est la signification, au niveau social structurel, de la violence des hommes contre les femmes.

Pour comprendre le phénomène, il convient de ré-évaluer le rôle de la violence dans les relations entre hommes et femmes. Nous considérons d'abord l'universalité de la subordination des femmes, pour examiner ensuite les formes et les incidences de la violence et en donner une définition. Nous critiquerons les explications sociologiques habituelles de la violence interpersonnelle et analyserons le rôle de l'Etat dans la création d'une dépendance «symétrique» entre les sexes. Nous tenterons de mettre en évidence la pertinence d'une analyse des rapports de violence entre hommes et femmes pour la compréhension des catégories de «sexe» et de «classe». Et la question finale est : pouvons-nous combattre efficacement la violence masculine ?

Violence des hommes et subordination des femmes.

Quand on pose la question du partage du pouvoir et de l'autorité entre les sexes dans les différentes cultures, l'opinion prédominante est que les femmes, toujours et partout, ont moins de pouvoir et d'autorité dans la société que les hommes.[2] Les activités masculines, quelles qu'elles soient, sont toujours, partout, plus valorisées que celles des femmes. A ce phénomène on donne généralement deux raisons d'ordre matériel : l'une est que la fonction reproductrice des femmes

* Chargée de cours à la London School of Economics, Université de Londres.

1. Ce texte a été écrit à la suite d'un séminaire anglo-français sur les rapports de violence entre hommes et femmes, organisé par le Social Science Research Council en 1975. Il a été présenté à la conférence annuelle de la British Sociological Association, Sheffield, 1er avril 1977.

2. *Cf.* par exemple : Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974. Friedl, E., *Women and Men*, Holt, Rinehart & Winston, 1975. Reiter, R. (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 1975.

Dans son Introduction à *l'Origine de la famille...* Engels (*The Origin of the Family, Private Property and the State*, Lawrence & Wishart, 1972), E. Leacock souligne le fait que nous ne connaissons aucune société qui n'ait subi l'influence de la société occidentale. Les anthropologues ont importé leur propre vision de la société et nulle part plus fidèlement que dans les domaines qui pour eux soulevaient le moins de problèmes : c'est-à-dire la division sexuelle du travail et l'invisibilité de la violence.

limite leur participation sociale. Le fait de porter les enfants, les nourrir puis les élever, est considéré comme la base de l'exclusion des femmes des activités les plus valorisées (et les plus violentes) dans un grand nombre de sociétés : la guerre, la chasse. Cette division sexuelle du travail est aussi une division entre sphère publique et sphère privée de la vie culturelle, qu'elle soit embryonnaire ou hautement développée, et la rigidité de ce cloisonnement s'étend ensuite à l'accès des femmes à l'autorité et au pouvoir. Le second facteur matériel invoqué est le rôle des femmes dans la production, mais on a constaté que, même dans les sociétés où leur participation excède 50 %, les femmes n'atteignent jamais à la pleine égalité.[3] Il est rare que l'on mette en relation la violence physique et sa menace avec d'autres facteurs sociaux, mais un article récent tente d'établir l'importance relative de la violence institutionnalisée, de l'idéologie et du stade de développement économique dans l'acceptation par les femmes de leur oppression.[4] D'après K. Young et O. Harris, dans les sociétés où l'on a le moins de contrôle sur la nature, le mode dominant de contrôle social est l'usage institutionnalisé de la force : les hommes punissent collectivement les individus femmes qui ont enfreint les règles sociales – par le viol de groupe, par exemple. A un degré supérieur de contrôle sur la nature, ce sont les mécanismes idéologiques qui dominent : «Il y a prolifération des institutions vécues, répressives», et la violence se limite à l'usage individuel de la force. A un stade de production encore plus développé, le mode dominant de contrôle devient l'économie. «Les femmes n'ont pas accès aux moyens de production, elles ne contrôlent plus leur propre surplus domestique, n'ont pas accès au travail [rémunéré], etc...» Le contrôle idéologique s'affaiblit et la violence est encore plus masquée.

Il est certain que dans notre société, ni les hommes ni les femmes ne sont très empressés de reconnaître l'importance de la violence et de la menace dans le drame routinier de la vie quotidienne. Souvent on dissimule et on se dissimule les sentiments et attitudes hostiles qu'on a envers le sexe opposé et on ne les reconnaît pas comme partie intégrante de la vie quotidienne.

La violence des hommes envers les femmes au sein de la famille semble un sujet tabou qui fait surface à l'occasion, au moins dans une frange de la conscience collective. Par exemple, à la fin du 19ème siècle, en Grande Bretagne, le problème de la violence maritale a été soulevé publiquement, ce qui a conduit à une modification de la loi, permettant aux femmes d'obtenir la séparation légale de leur mari lorsque la violence de ce dernier se manifestait de façon régulière.[5] Puis le problème tomba dans l'oubli pour ressurgir pendant la lutte pour le droit de vote, sombrer à nouveau et refaire surface aujourd'hui. Les femmes ont, de temps en temps, pris conscience du fait que la violence physique s'exerçait contre elles en tant que groupe, mais la plupart du temps, ce qui est sociologiquement plus important, l'usage de la force et de la menace n'a été considéré que comme un problème

3. Ibid.

4. Young, K. & Harris, O., «The Subordination of Women in Cross Cultural Perspective», *Papers on Patriarchy*, Women's Publication Collective, 1977 (à paraître).

5. Young, J., *Wife Beating in Britain : a Socio-Historical Analysis, 1850-1914*, A.S.A. Conference Paper, 1976.

Entre «les problèmes individuels dans le milieu social» et «les effets publics de la structure sociale», les mouvements féministes ont laissé place à l'imagination sociologique. Les académiciens de la sociologie feront-ils de même ? (*cf.* Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959 ; trad. franç. : Paris, Maspero, 1967).

individuel. Aussi le fait d'interpréter la violence conjugale, y compris le viol, et les diverses agressions dont les femmes sont victimes sur la voie publique, comme des actes perpétrés par des hommes individuels au nom de *tous* les hommes, peut-il paraître osé, ou même absurde, tellement nous avons individualisé ce phénomène social important.

Etant donné le manque d'informations sur le sujet, nous ne chercherons pas à établir de comparaisons avec d'autres sociétés. Ce que nous voulons montrer, en revanche, c'est que l'utilisation de la force et de la menace, même si elle est particulièrement occultée, est d'une importance suffisante dans notre société industrielle occidentale pour être reconnue comme un facteur majeur de contrôle social des hommes sur les femmes. Nous voulons montrer également que tout ce que les hommes extorquent aux femmes, qu'il s'agisse de bénéfices économiques, sexuels, ou de prestige, repose fondamentalement sur l'usage de la force et de la menace, tout comme la domination exercée sur une classe sociale, un groupe ethnique, ou une nation.

La violence et la peur de la violence façonnent les comportements. Il s'agit là d'un phénomène sociologique par excellence. Mais pour pouvoir le comprendre à fond de ce point de vue même, il faut, dans sa définition, tenir compte du point de vue de la victime aussi bien que de l'agresseur ou de la société en général.

Définition de la violence

Dans la vie d'une femme, la peur de la violence masculine existe de façon subtile et diffuse. A un premier niveau, la peur se ressent comme malaise : souci de se comporter comme il faut, de ne pas être ridicule, ne pas attirer la moquerie. La peur s'accentue quand on a été soi-même victime de violences, ou lorsqu'on sait que des personnes connues ou inconnues de soi en ont été victimes ; elle s'accentue aussi lorsqu'on s'écarte du comportement social accepté, ou quand on prévoit seulement de le faire. Ce qui découragera une femme n'en découragera pas forcément une autre, et le simple malaise qui accompagne un comportement déviant, comme de rentrer seule chez soi le soir, par exemple, peut suffire à ne jamais déroger au principe de sécurité, ou à n'en déroger que très exceptionnellement. Même si les femmes ont des notions différentes de la sécurité, chaque femme sait, de façon intuitive et émotionnelle, où se situe la frontière qui la mène à cette zone d'ombre, ce *no woman's land* qui conduit à un affrontement où elle a toutes les chances de perdre. Ces mêmes frontières existent dans la vie domestique.[6]

Sous sa forme la plus voilée, la menace de la violence ou la violence elle-même peuvent provenir de comportements qui se présentent comme amicaux ou plaisantins. Ann Whitehead, dans son étude d'un village du Herdfordshire[7], donne

6. Jones, B., «The Dynamics of Marriage and Motherhood», in Morgan, R. (ed.), *Sisterhood is Powerful*, Vintage, 1970, pp. 46-61 : on y décrit les différents subterfuges du mari pour consolider sa position de pouvoir. La menace n'a pas besoin de se crier haut et fort pour créer la peur de la violence.

7. Whitehead, A., «Sexual Antagonism in Herefordshire», in Barker, D. & Allen, S. (eds.), *Dependance and Exploitation in Work and Marriage*, Longmans, 1976, pp. 169-203.

plusieurs exemples d'utilisation abusive de la plaisanterie ; l'une de ces plaisanteries avait pour but de rappeler à une femme qu'elle était indésirable dans le pub du village, lieu de rencontre de la clique mâle à laquelle appartenait son mari, tandis qu'une autre plaisanterie marquait la désapprobation de l'intérêt extra-conjugal que manifestait une femme envers un homme. La description qu'Alwyn Rees fait d'une communauté du pays de Galles[8] contient plusieurs exemples du rôle que joue la plaisanterie de la part des jeunes gens du village dans le contrôle des autres membres de la communauté. Mais il est remarquable que ce type de comportement soit négligé dans la plupart des études monographiques.

Quant à la «plaisanterie» dans l'anonymat, nous connaissons bien à la ville les coups de sifflet et le «dragage». Dominique Poggi et Monique Coornaert[9] explorent les passages de la ville interdits aux femmes et nous rappellent qu'un humoriste pourrait très bien, sans avoir l'air saugrenu, établir un «guide de la rue pour les dames». La plaisanterie, avec ses sous-entendus, représente la forme de pression la plus subtile et se situe à l'un des extrêmes du continuum de la violence.

Une définition sociologique de la violence envers les femmes doit tenir compte de l'usage de la force et de la menace comme moyen d'obliger les femmes à se comporter ou à ne pas se comporter de telle ou telle façon. La mort se situe à un extrême et la menace à l'autre. Entre les deux, on trouve toutes sortes de comportements quotidiens, depuis les coups superficiels jusqu'aux blessures graves en passant par l'agression sexuelle et le viol. Notre définition de la violence comprend les catégories légales mais les dépasse en incluant tous les comportements qui visent à obtenir la soumission. C'est une définition de femme ; elle part du point de vue de la victime.

L'étendue de la violence masculine envers les femmes.

Même si on se limite aux délits tombant sous le coup de la loi, on peut affirmer l'ampleur du phénomène. Le mesurer présente deux difficultés : les statistiques officielles nous informent de ce qui est enregistré à la police ou dans les tribunaux, mais pas forcément des événements eux-mêmes. De plus, il n'existe pas de statistiques sur le sexe de la victime, sauf en cas d'homicide. Mais une fois tracées ces limites majeures, nous pouvons encore tirer quelques conclusions des statistiques officielles. L'une d'elles est que pratiquement tous les crimes violents sont commis par des hommes. Très peu de femmes, en comparaison, commettent des actes de violence envers des femmes ou des hommes. Autre conclusion : étant donné la description des crimes, il est évident que les femmes constituent la vaste majorité des victimes de «violences sexuelles», les «attentats à la pudeur» représentant 50 % des inculpations de cette catégorie.[10]

Mais le sexe de la victime est totalement inconnu dans l'autre grande catégorie : «coups et blessures», dont 10 % sont enregistrés comme violences sexuelles.

8. Rees, A., *Life in a Welsh Countryside*, University of Wales Press, 1951.
9. Poggi, D. & Coornaert, M., «The City : Off-Limits to Women», *Liberation*, july-august 1974, pp. 10-13.
10. Home Office, *Criminal Statistics, England and Wales*, 1975, H.M.S.O. (Her Majesty Stationery Office), 1976.

En ce qui concerne l'homicide, si on considère les relations entre l'agresseur et la victime, un fait majeur émerge : une femme a plus de chances de se faire tuer par quelqu'un qu'elle connaît que par un étranger. Il est probable que l'on pourrait tirer la même conclusion pour les coups et blessures ou les agressions sexuelles si on faisait des statistiques comparables.

On trouve cependant quelques données statistiques plus précises. En 1974, R. et R. Dobash ont étudié les actes d'accusation initiaux portant sur tous les délits commis dans toutes les circonscriptions d'Edimbourg et dans l'une de Glasgow.[11] La violence et les menaces constituaient un faible pourcentage (11, 10 %) des délits enregistrés. Parmi les menaces et voies de fait, la violence à l'intérieur de la famille était un peu moins fréquente (4,79 % des cas) que la violence extra-familiale (6,31 %).

A l'intérieur de la famille, les agressions physiques contre l'épouse constituaient presque la moitié des délits. Si on additionne les violences, retenues ou alléguées, et les menaces envers l'épouse, les violences envers le mari (0,79 %) et les altercations conjugales, on s'aperçoit que 84 % des menaces et des actes de violence dans la famille ont lieu entre mari et femme. Et la quasi-totalité de cette violence est exercée par les hommes contre les femmes. Le reste se partage entre les violences perpétrées contre les enfants (6,69 %), les violences contre les parents (4,26 %), les violences entre frères et sœurs (3,04 %) et les querelles sans voie de fait avec d'autres membres de la famille (1,94 %). Pour ce qui est de la violence extra-familiale, les agressions d'hommes contre des femmes ne représentaient que 13 % des cas, ce qui permet d'affirmer que c'est en se mariant ou en cohabitant avec un homme que les femmes courent le plus grand danger de se faire attaquer.

Cela ne suffit pas pour autant à donner une véritable idée des agressions et blessures dont les femmes sont victimes, en particulier dans le foyer. Les policiers reconnaissent qu'ils ont beaucoup moins de chances d'arrêter un homme qui bat sa femme qu'un homme qui maltraite un enfant de la famille ou quelqu'un d'autre que sa femme hors du foyer familial.[12] Les témoignages rapportés à la Commission d'Enquête Parlementaire sur la Violence dans le Mariage n'ont pas donné lieu à des statistiques rigoureuses sur l'étendue et le type de violence exercée dans la famille et, à notre connaissance, il n'existe pas de projet de recherche sur le sujet.[13]

La question nous paraît cruciale. Pourquoi ne consigne-t-on pas les observations relatives à la nature des violences exercées, et surtout, étant donné l'attention portée sur ce domaine par la Commission d'Enquête, pourquoi ne recherche-t-on pas ce type d'information ? A notre avis, ce désintérêt ne reflète pas la rareté des comportements, mais plutôt leur acceptation comme forme de contrôle social. Le phénomène n'apparaît pas comme fait social, il n'est reconnu que comme problème

11. Dobash, R. & R., *The Nature and Extent of Violence in Mariage in Scotland*, Scottish Council of Social Service, 1976.

12. *Report from the Select Committee on Violence in Marriage...*, vol. 2, H.M.S.O., 1975, pp. 270-290, 361-391.

13. *Ibid.*, vol. 1. Le rapport, p. XIII, recommande comme premier objectif la création d'un foyer (pour les femmes et les enfants) pour 10000 habitants. Actuellement, à peu près 15 % des bâtiments nécessaires sont disponibles grâce à des projets bénévoles dont la plupart émanent de la National Women's Aid Federation (Fédération nationale d'aide pour les femmes).

individuel, si bien qu'en cet âge de la sociologie, de l'ordinateur et des statistiques, le recensement de ce type de crimes n'est pas considéré comme un priorité.[14]

La Contrainte structurelle et la socialisation.

En sociologie, le rôle de la violence dans la structuration et le maintien des rapports entre hommes et femmes n'a pas la place qui lui revient. Dans les recherches qui sembleraient avoir trait à ces problèmes, l'usage de la force est un facteur dont on ne tient pas compte ou qui est sous-estimé.[15] Et lorsque des sociologues font quelque effort pour expliquer la violence masculine, le fait même qu'elle s'exerce contre des femmes n'est pas intégré dans l'argumentation théorique. Quant à la réponse de l'Etat, à travers ses diverses instances officielles, on n'en tient généralement pas compte ou, si on la mentionne, on ne la considère pas comme faisant partie du phénomène à définir.

Malgré ces lacunes, le chercheur confronté à des cas individuels concocte un pot-pourri d'explications, car une seule théorie ne peut rendre compte du phénomène. A certains stades cruciaux, se dessine une tendance à individualiser et psychologiser. Ainsi pour expliquer certaines catégories de comportement qui ne cadrent pas avec la structure sociale, comme la violence irrationnelle, dite «expressive» (opposée à la violence «instrumentale»), a-t-on recours dans la théorie «sociale structurelle» aux notions de frustration, tension et «buts contrariés». Au pire, sociologiquement parlant, les normes et valeurs de violence sont considérées comme déviantes, propres à des sous-cultures ou à quelques familles individuelles alors que la société dans son ensemble n'est pas touchée.[16] Au mieux, on considère la violence comme répandue et la famille comme une institution sociale qui fournit un terrain privilégié d'apprentissage des normes, valeurs et techniques de violence. Les sous-cultures de la violence deviennent alors la partie émergée de l'iceberg.

14. Après le rapport de la Commission d'Enquête, la D.H.S.S. a fourni plusieurs contrats de recherche pour étudier les «systèmes de résorption des crises» dans le foyer conjugal et les actions sociales à mener vis-à-vis de la violence conjugale. Le Ministère de l'Intérieur (Home Office) envisage maintenant l'enregistrement statistique séparé des actes de violence conjugale.

15. Un exemple de cette sous-estimation du rôle de la violence : Goode, W., «Force And Violence in the Family», *Journal of Marriage and the Family*, vol. 33, n° 4, 1971, pp. 624-636.

16. Si dans cet article nous évitons le terrain psychologique, les psychiatres, eux, ne semblent pas y regarder de trop près en adoptant les théories sociologiques (par exemple : Scott, P., «Battered Wives», *British Journal of Psychiatry*, 125, 1974, pp. 433-441) ou les méthodes sociologiques (par ex. : Gayford, J., «Wife Battering : A Preliminary Survey of 100 Cases», *British Medical Journal*, 25 jan. 1975 ; et «Ten Types of Battered Wives», *The Welfare Officer*, n° 1, janv. 1976).

On trouvera une excellente critique des travaux de Gayford dans : *The Existing Research into Battered Women*, National Women's Aid Federation, 1976.

Même E. Maccoby et C. Jacklin *(The Psychology of Sex Differences*, Stanford University Press, 1974, pp. 264-5) succombent aux affirmations gratuites sorties tout droit des préjugés : «Bien que dans un nombre inconnu de cas des incidents de ce genre illustrent un côté laid des relations conjugales – côté que souvent on ne voit pas ou ne veut pas voir – il ne fait guère de doute que l'usage direct de la force est rare dans la plupart des mariages modernes... Disons simplement que tout couple homme-femme constitue habituellement une coalition où l'on s'accorde pour minimiser volontairement la part de l'agression afin de préserver les aspects mutuellement gratifiants de la relation.»

C'est le point de vue adopté par Gelles dans une récente et unique étude de 80 familles américaines violentes.[17] Il combine la théorie de la socialisation avec les théories de la frustration, de la tension et des buts contrariés pour rendre compte de la variété des comportements des sujets étudiés. Par la théorie de la socialisation il essaye d'expliquer le comportement présent par les événements passés tout en interprétant le comportement présent en termes de frustration, etc. Les explications foisonnent car, dans l'échantillon considéré, tous les adultes violents n'avaient pas subi ou été témoins de violences dans leur enfance – et nous savons par d'autres sources que ceux qui ont connu la violence dans leur enfance ne deviennent pas nécessairement violents à l'âge adulte. On établit un rapport statistique entre la violence adulte et la socialisation dans l'enfance, mais on ne connaît pas la corrélation entre les faits puisqu'on ne sait pas quelle proportion de la population en général est témoin ou victime de violences pendant l'enfance – à supposer même qu'on arrive à définir la notion de violence. De même pour les explications du type «frustration» : elles ne peuvent s'appliquer qu'à des cas individuels, et ce que l'on propose comme explication d'un phénomène social n'est que la somme de caractères individuels.

La notion de rôle sexuel n'est pas un outil plus satisfaisant, même si dans l'idée de rôle on inclut le conditionnement passé et le conditionnement présent (renforcé ou non).[18] A côté de l'idéologie dominante qui fait croire que les femmes choisissent la soumission et la dépendance, les esprits libéraux admettent qu'il existe depuis l'enfance un conditionnement social différent pour les deux sexes, qui aboutit à la soumission féminine et à l'agressivité masculine. Si ce type d'explication a le mérite de mettre en lumière le rôle de l'idéologie dans le comportement humain et de permettre la description de certains aspects du comportement acquis, il ne suffit pas à rendre compte des structures sociales et des rapports de domination.

La Théorie des ressources.

Goode, avec sa théorie des ressources, frôle la possibilité d'une nouvelle analyse, mais se détourne pour se rabattre prudemment sur l'idée qu'on a recours à la violence lorsque les autres ressources manquent, à savoir les ressources économiques, le prestige ou le respect, d'une part et l'amitié ou l'amour, d'autre part.[19] Cet auteur admet bien que le mariage est une relation de pouvoir et que la force ou la menace constituent des ressources habituelles pour le mari/père ; (de même que le pouvoir économique et un statut généralement supérieur). Ce n'est que dans le domaine de l'amitié et de l'amour que la femme a des chances d'augmenter ses «ressources», et à condition de se dévouer tout entière à son mari et ses enfants.

17. Gelles, R., *The Violent Home*, Sage Publications, 1972. (Une étude sur les cas de femmes battues en Ecosse doit bientôt paraître : Dobash, R. & R., *Violence Against Wives : A Case Against the Patriarchy*, Free Press, 1977.)

18. Voir : Steinmetz, S. & Straus, M., *Violence in the Family*, New York, Dodd, Mead & Co, 1974 ; et Martin, D., *Battered Wives*, Glide, 1976.

19. Goode, *art. cit.*

On a largement disserté dans le mouvement féministe sur l'amour et la sexualité. On a dit souvent que l'amour et les relations sexuelles avec les hommes permettaient l'oppression psychologique et matérielle des femmes. Les femmes sont rendues rivales les unes des autres dans leur quête de reconnaissance masculine et aliénées dans leur sexualité. (D'où la jubilation dans le mouvement lorsque Masters et Johnson ont établi que le clitoris, et non le vagin, constituait la base biologique de l'orgasme féminin.)[20] On dénonce l'amour comme une arme pernicieuse : c'est tout ce à quoi les femmes peuvent aspirer et, une fois qu'il est là, il ne fait que renforcer leur statut subordonné. L'amour pour le mari, le foyer et les enfants installe les femmes dans une relation qui se caractérise par la dépendance. L'amour lui-même est donc aussi un moyen de contrôle social des hommes sur les femmes.

Réciprocité asymétrique + Etat = dépendance "symétrique".

Mais nous ne pouvons pas analyser l'usage de la force entre individus dans les sociétés industrielles sans prendre en considération le rôle de l'Etat, car l'organisation, le déploiement et le contrôle de la force et de la menace s'intègrent dans la structure étatique. La question à poser est : au bénéfice de qui s'exerce cette force ? La réponse apparaît à travers la façon dont l'Etat déploie sa force et exerce sa fonction de contrôle, et aussi en partie à travers les réactions de l'Etat face à ceux qui utilisent la force en dehors de l'appareil étatique.

E. Marx, dans une récente étude sur un village israëlien, analyse un certain nombre de manifestations violentes dans le cadre de la famille et de la communauté et les relie à l'organisation de l'Etat. Il distingue deux types de violence, considérant que toute société utilise ces deux définitions. L'une est la définition politique et légale et l'autre celle qui a trait aux relations interpersonnelles. Il décrit la violence contre les représentants de l'Etat comme coercitive et celle exercée contre des membres de sa famille ou d'autres individus comme un appel (à l'aide). Lorsque des violences entre individus ont lieu en public, elles reçoivent l'attention de la police, mais si elles ont lieu en privé, elles ne sont pas nécessairement considérées comme des délits, même si les protagonistes sont blessés et que l'affaire tombe dans le domaine public, car «l'intérêt public n'est pas en jeu et les organes de la loi tendent à leur appliquer une définition plus restreinte de la violence».[21] Par exemple, dans la famille Ederi, le mari a l'habitude d'agresser physiquement sa femmes ; les enfants l'acceptent comme un événement banal et personne n'intervient. L'auteur centre son attention sur les frustrations du mari (ses «buts contrariés»). Il est dit qu'à tel moment il a battu sa femme à cause de sa crainte de ne pouvoir subvenir aux besoins de sa famille. Le ménage doit payer une dette inattendue et Mme Ederi désirait quitter son travail. Mais après l'agression, Mme Ederi souffrait d'épuisement et de blessures graves aux jambes et il lui était difficile

20. Masters, W. & Johnson, V., *Les Réactions Sexuelles*, Paris, Laffont, 1968 (édition américaine : 1966). Jill Johnston (*Lesbian Nation*, Simon and Schuster, 1973, p. 169) remarque à ce sujet que les féministes ont réagi «comme si la reconnaissance de l'insensibilité nerveuse du vagin apportait aux femmes leur premier argument légal dans la plaidoirie contre l'impérialisme phallique.»

21. Marx, E., *The Social Context of Violent Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, 1976.

de tenir la maisonnée tout en gardant son travail à temps partiel. Après l'agression, Mme Ederi marmonne : «... ce qu'il veut c'est que j'aille travailler pour qu'il puisse rester à la maison et s'occuper des enfants.» L'auteur interprète ainsi la déclaration de la femme : «Elle a compris à ce moment que le problème de son mari n'était pas cette dette particulière mais la perspective de ne pouvoir fournir à sa famille le minimum de subistance dans l'avenir immédiat.»

On peut donner une autre interprétation : Mme Ederi attribue à son mari une raison «instrumentale» de son agression qui, si elle est prise au sérieux, fait plus que remettre en question la validité des catégories soi-disant non instrumentales de violence. Si l'action avait un but coercitif – obliger Mme Ederi à garder son travail contre sa volonté et réduire ses dépenses – Mme Ederi ne voit-elle pas, elle aussi, ses buts «contrariés» ?

Mais sa position n'est pas analysée de la même façon que celle de son mari. Ce qu'on explique, c'est pourquoi elle ne peut modifier sa situation en aucune façon. Elle ne peut attendre d'aide ni de la police, ni de l'assistance sociale ni du public. Lorsqu'elle s'est montrée sur le pas de sa porte, la nuque ruisselante de sang, personne ne s'est approché d'elle. Elle ne peut non plus espérer d'aide en quittant son mari. On ne fournit un travail de dépannage ou une aide sociale aux femmes qu'à condition qu'il n'y ait pas d'homme valide dans la famille, et si Mme Ederi essayait d'abandonner la responsabilité du foyer en se séparant de son mari, «elle ne pourrait compter sur l'aide de l'assistance sociale qui se trouverait encombrée par un si grand nombre d'enfants».

Si E. Marx reconnaît que Mme Ederi est prisonnière de la situation – «lorsqu'un homme violente sa femme qui lui est liée par leur responsabilité commune des enfants et par des liens de longue date, il est susceptible d'aller très loin dans la violence car il ne craint pas la rupture de leurs relations» – il ne considère pas l'Etat comme une institution qui intervient dans l'établissement et le maintien de la position privilégiée de M. Ederi par rapport à sa femme. L'auteur considère, en revanche, que la violence exercée par le mari à l'encontre de sa femme ne menace pas les intérêts de l'Etat comme le ferait la violence exercée contre l'un de ses représentants, qui serait alors prise davantage au sérieux. Dans cette optique, l'Etat est une institution souveraine qui réagit selon que son pouvoir est plus ou moins menacé. Dans cette théorie de l'Etat, M. et Mme Ederi ne sont pas partie prenante ; ils se situent en dehors de l'Etat (ou bien sont opprimés par celui-ci ?).

A notre sens, cette vision des rapports entre l'Etat et le ménage Ederi est fausse. On fait silence sur le fait que Mme Ederi est, tout autant que son mari, frustrée dans la poursuite de ses objectifs, et contrairement à ce qui est dit du mari, elle n'est pas censée faire appel à la compréhension ni demander le partage des responsabilités. Ne voir là que prévention contre le sexe féminin est trop restrictif. Il faut se demander pourquoi l'analyse de la position du mari ne peut être appliquée à la victime de l'agression. Notre réponse est que cela dévoilerait les privilèges du mari, pas seulement le privilège de pouvoir défouler ses frustrations sur autrui sans craindre de réprésailles de la part de la victime ou de la communauté, mais aussi le privilège de ne pas avoir à remplir le rôle, normalement attendu selon E. Marx, de pourvoyeur de la famille.

D'après E. Marx, la violence interpersonnelle provient d'une situation de dépendance mutuelle entre les sexes, à la différence de la violence de l'Etat qui est

suscitée quand son pouvoir est menacé. Ce serait un moyen pour le mari de rétablir l'équilibre de la relation en rappelant à son épouse que leur dépendance est réciproque. Point de vue probablement hérité de Levi-Strauss qui expliquait l'universalité de la division sexuelle du travail par la nécessité d'établir une dépendance réciproque entre les sexes. Nous soutenons que dans le cas des Ederi, la dépendance n'est mutuelle que grâce à l'intervention de l'Etat. C'est bien l'intervention de l'Etat qui oblige Mme Ederi à dépendre de son mari et donc à accepter ses agressions et son absence de contribution financière, tandis qu'elle doit porter les enfants, les élever et travailler.

La question cruciale, telle qu'elle a été posée en Chine dans la lutte contre le système féodal, est : *qui dépend de qui ?* Ce qui était posé au départ comme la dépendance du paysan vis-à-vis du seigneur fut reconnu, à l'issue des débats de groupes, comme une fausse conscience de classe et révélé comme un mode de rapports maintenu par la force.[22]

Seuls ceux qui ont le pouvoir ont le choix de remplir ou non leurs obligations sociales. C'est l'action de l'Etat qui donne ce choix à M. Ederi et le retire à sa femme, servant ainsi l'intérêt public tout en le définissant. Le fait que l'Etat puisse être mis hors de cause dans l'analyse de la violence domestique donne bien la mesure du privilège des hommes dans la définition de la réalité sociale. Dans cet exemple et dans les suivants, le pouvoir prend la forme d'une force restrictive, ce que Backrach et Baratz ont appelé le pouvoir de «non-décision».[23]

Dans notre société plus vaste et anonyme, où la communauté restreinte est souvent moins à même de limiter l'étendue de la violence, toute la brutalité de l'Etat (comme celle des maris) se révèle. Voici des variations *ad nauseum* sur le thème :

> «Mon visage était tellement enflé par les coups que j'étais devenue méconnaissable. J'avais perdu une dent de devant. Il m'a mise toute nue. Il m'a cogné la tête contre un mur de briques pendant une heure en répétant : «Qui était ce type ?» J'ai eu six côtes brisées à coups de pied. J'étais noire tout d'un côté à force de coups de poing et de coups de pied. Il m'a tirée par les cheveux jusqu'en bas de l'escalier. Il n'arrêtait pas de m'écraser les doigts de pied, nus, avec ses chaussures à talons cubains. Il répétait tout le temps : «Qui était ce type ?» Ensuite il est allé chercher un couteau et a dit qu'il allait me tuer si je ne disais pas avec qui j'étais sortie. Il a essayé de me poignarder mais j'ai pu arrêter le coup en levant le bras et j'ai reçu une grande estafilade sous l'aisselle. Tout cela se passait devant mes petites filles qui ont cinq et neuf ans. Bientôt la police est arrivée après qu'un voisin les ait appelés pour la huitième fois. Ils ne voulaient pas entrer dans la maison, alors que la porte était ouverte. Il est sorti et leur a dit qu'il me battait parce que j'avais laissé les enfants toutes seules. Je les ai suppliés de m'emmener à l'hôpital mais ils ne voulaient qu'à condition que je porte plainte. Ils sont partis en lui disant de faire moins de bruit parce que les voisins se plaignaient. Ils ne m'ont pas demandé si ce qu'il disait était vrai et ne m'ont donné aucune aide. Il est revenu dans la maison et nous a dit de nous habiller, moi et les enfants. Il nous a emmenées

22. Hinton, W., *Fanshen*, Vintage, 1968.
23 Backrach, P. & Baratz, M., «Two Faces of Power», *American Political Science Review*, vol. 56, 1962, pp. 947-952.

chez son amie pour lui montrer ce qu'il lui ferait si elle lui était infidèle. Puis il lui a demandé si elle voulait toujours de lui après qu'elle ait vu ce qu'il m'avait fait. Elle a dit oui – qu'elle avait connu pire avec son premier mari. J'ai dit qu'il fallait qu'elle soit folle et il m'a filé un coup sur la bouche. Puis ils ont mis mes filles au lit, dans la maison de son amie, et il leur a dit que désormais c'était leur nouvelle maman parce que j'étais une putain et que je n'étais pas capable de m'occuper d'elles. Ils ont fait du café, mais pas pour moi, et puis il m'a emmenée à l'hôpital en me menaçant tout le long du chemin et en me disant que si je ne lui disais pas avec qui j'étais sortie il emboutirait la voiture. Dans le parking de l'hôpital il m'a dit de leur dire que j'avais été attaquée en rentrant chez moi après être sortie le soir. Quand nous sommes entrés il leur a raconté cette histoire mais je leur ai dit que c'était lui et il m'a craché à la figure en me traitant de salope. Je pensais qu'ils me garderaient mais ils m'ont dit qu'ils manquaient de lits et m'ont renvoyée avec lui. En rentrant il a mis la voiture dans le fossé pour essayer de me faire peur. J'ai dû rentrer à pied.» [24]

Le pouvoir masculin et l'Etat.

Si l'on admet que la violence des hommes envers les femmes a pour but de les tenir sous contrôle, cela explique aussi bien la violence privée que la violence publique. Cela rend compte aussi des débordements de violence. Il peut être ou sembler nécessaire de tuer, mutiler, handicaper ou compromettre temporairement la capacité d'une femme à fournir des services, afin de rester le maître. Prestige, valorisation, estime de soi : c'est ce que l'homme gagne, exprime et fait reconnaître à travers l'approbation des autres.

Dans cette perspective, l'Etat représente les intérêts du groupe dominant, en l'occurrence les hommes, dans leur confrontration avec le groupe subordonné, les femmes. Ainsi, il est logique que dans les querelles domestiques le statut de la victime détermine la réponse de cet organe de l'Etat qui a pour tâche de contrôler la violence. [25] Quand des hommes inconnus d'une femme (les policiers) soutiennent un homme connu d'elle (son mari) dans la réalisation de leur intérêt commun défini par l'Etat, la loi est défendue impartialement puisque l'Etat définit les femmes comme «moins égales». La découverte de cette complicité survient comme un choc pour les femmes qui font appel pour la première fois à la protection de la police. La plupart des femmes n'ont pas conscience des droits qu'elles abandonnent en se mariant ou en cohabitant avec un homme, mais dans le contexte des violences domestiques la contradiction entre leurs intérêts et ceux de leur mari commence à apparaître. [26]

24. Ce n'est là qu'un des nombreux épisodes de la violence endurée par cette femme pendant son mariage. Elle a trouvé peu après secours dans un refuge pour femmes battues.

25. Depuis le rapport de la Commission d'Enquête sur la Violence dans le Mariage, une modification de la loi a eu lieu : les policiers doivent désormais procéder à l'arrestation si le juge en a délivré l'ordre, alors qu'auparavant cette responsabilité incombait aux *court officials*. Mais ce n'est guère qu'un pion avancé dans une guerre psychologique fort complexe, car la police a toujours eu le pouvoir d'arrêter les malfaiteurs.

26. Pour un débat plus approfondi sur ces questions, voir : Hanmer, J., «Community Action, Women's Aid and Women's Liberation Movement», in Mayo, M. (ed.), *Women in the Community*, Routledge & Kegan Paul, 1977.

La prééminence des intérêts masculins s'exprime à travers une politique explicite : par exemple, en Grande-Bretagne, l'une des préoccupations majeures du système d'aide sociale est le maintien de la famille, et dans la famille la femme est définie comme dépendante de l'homme.[27] En créant une dépendance «symétrique» entre les sexes, l'Etat prête main-forte à l'homme en rendant difficile à la femme de rompre le mariage. Les lois et leur application, la politique du logement, les prestations sociales, l'emploi et les salaires, tout cela enferme la femme dans son statut de dépendance. Pour qu'une femme puisse quitter, avec ses enfants, un mari violent, elle doit être protégée de cette violence, avoir quelque part où aller, et un revenu. La Commission d'Enquête a souligné le rôle de l'Etat dans l'institution de la dépendance féminine en posant cette question toute rhétorique : «Pourquoi est-ce à la femme et aux enfants de quitter la maison et non au mari ? Pourquoi ne créérions-nous pas des foyers pour accueillir les maris violents ?»

Du point de vue idéologique comme du point de vue pratique, le problème est abandonné à la victime. Les femmes qui passent dans les refuges pour femmes battues nous donnent des exemples de la façon dont la violence de leur mari devient «leur problème» : retourné contre elles par toutes les instances officielles (services de santé, assistants sociaux, bénévoles ou fonctionnaires, différentes instances policières ou juridiques). En retournant le problème contre la femme, on en fait un problème individuel, on occulte les fonctions de la violence et l'on renforce enfin l'idéologie qui soutient la domination masculine.

Ce processus s'illustre très clairement dans les exemples que nous avons cités. La police, les assistants sociaux, le personnel hospitalier ont tous renvoyé la femme à «son» problème. De plus, l'Etat supporte le poids financier des conséquences de la violence maritale en fournissant les services qui vont réparer la santé de la femme ou prendre en charge les enfants si besoin est. L'Etat ramasse les morceaux par l'intermédiaire des hôpitaux, des foyers pour enfants, de l'assistance sociale.[28]

Mais si une femme avec des enfants à charge arrive à quitter son mari, l'Etat l'entretiendra par l'aide publique jusqu'à ce qu'elle se remarie. Ainsi, il prend le relais de la responsabilité financière du mari. Comme l'indique clairement le Rapport du Comité d'Etude sur les Ménages mono-parentaux, les hommes ne sont financièrement responsables que des femmes qui cohabitent avec eux.[29] L'Etat agit ainsi au bénéfice des hommes, qui restent toujours libres de s'offrir les services d'une femme – d'une femme définie par l'Etat comme dépendante. Tandis que la femme qui dépend de l'Etat (le subrogé de son mari) reçoit un revenu minimum, pour être encouragée à rentrer au service d'un nouvel homme. La politique de l'Etat est donc

27. Sur l'action de l'Etat visant à renforcer la dépendance économique des femmes, voir : Land, H., «Women : Supporters or Supported ?», in Barker & Allen, *Sexual Divisions and Society : Process and Change*, Tavistock, 1976, pp. 169-203 ; et Lister, R. & Wilson, L., *The Unequal Breadwinner*, National Council for Civil Liberties, 1976.

28. Il y a certainement une analyse à faire de la division sexuelle du travail dans le domaine de l'assistance sociale. Quelle signification sociale faut-il donner au fait que la «clientèle» première et aussi les travailleurs de base (et non ceux des niveaux hiérarchiques supérieurs) de l'assistance sociale sont avant tout des femmes ? Il faudrait aussi analyser les rapports des assistants sociaux pour leur présentation du système social des sexes.

29. *Report of the Committee on One-Parent Families*, H.M.S.O. (G.B.), 1974.

de renvoyer les femmes au mariage (ou au concubinage) si par «malheur» elles en étaient sorties.[30]

Dans le domaine public, la complicité entre l'Etat et les intérêts masculins apparaît à travers les réactions de l'appareil d'Etat à la violence exercée individuellement par des hommes contre des femmes. Il est apparemment impossible d'assurer la sécurité des femmes dans la rue ou de garantir leur accès à tout secteur de la ville ou de la communauté au même titre que les hommes. La topologie de nos villes industrielles est comparable à celle de nombreuses sociétés traditionnelles non capitalistes, où la maison ou bien l'aire des hommes occupe le centre tandis que les femmes et les enfants vivent à la périphérie. Dans nos villes, le centre se compose de bâtiments publics, foyers de l'activité masculine. Comme l'expliquent D. Poggi et M. Coornaert dans l'article déjà cité (cf. note 9), les institutions centrales, les lieux de pouvoir, de prestige ou d'influence où se déroulent les transactions les plus déterminantes pour la communauté sont effectivement fermés aux femmes en tant que groupe. En même temps les entrées sont limitées dans les sphères d'activité urbaine, de production et de travail, de loisir et de plaisir. On tolère les femmes, mais avec des restrictions. Les femmes n'ont pas le plein usage de la cité, «leurs chemins sont hérissés de passages interdits et de signaux d'alarme». Les femmes doivent éviter certaines rues, certains quartiers, parcs ou lieux publics, le jour si elles ne sont pas dans leur rôle domestique de bonnes d'enfants, et la nuit de toute façon. Que ce soit dans les magasins et boutiques, seul espace urbain où les femmes ont libre accès, ou dans leur foyer, les femmes sont isolées les unes des autres. Comme le notent D. Poggi et M. Coornaert, la rencontre à l'épicerie du coin n'a jamais été pour une femme l'équivalent des bars et des cafés pour les hommes. L'espace urbain, pour les femmes est compartimenté, sortir des espaces permis aux femmes, c'est courir le risque de se faire attaquer par des hommes.

L'acte de violence qui a reçu le plus d'attention publique est le viol. On dénonce de plus en plus les réactions de la police et les procédures des tribunaux. Comme l'explique le N.C.C.L. (National Council for Civil Liberties), les violeurs ont plus de chances d'être acquittés si le viol est socialement possible et si le mode de vie de la victime, même s'il est inconnu du violeur, exprime l'autonomie.[31] Vivre seule, marcher seule, faire du stop, porter des vêtements «indécents», avoir parlé ou pris un verre avec le violeur sont des actes susceptibles d'avoir rendu le viol possible. Etre célibataire, divorcée, adultère, avoir un enfant illégitime, un amant, s'être fait avorter, toutes situations qui n'ont rien à voir avec le viol, sont des facteurs de bonne conscience pour le violeur. Comme l'a écrit un groupe de Féministes Révolutionnaires : «Seule une femme mariée, enfermée chez elle, en compagnie, habillée jusqu'au cou, peut être reconnue comme victime ; c'est-à-dire quand le viol est non seulement matériellement impossible, mais surtout socialement injustifié du point de vue du patriarcat.»[32]

30. Le passage des femmes de l'indépendance à la dépendance économique n'implique pas forcément le mariage légal. Voir le dossier du Bureau d'aide sociale : *Living Together as Husband and Wife*, Supplementary Benefits Administration Paper, 5, H.M.S.O., 1976.

31. Coote, A. & Gill, T., *The Rape Controversy*, Nation Council for Civil Liberties, 1975. Griffin, S., «Rape : The All-American Crime», *Ramparts*, sept. 1971, pp. 26-34.

32. Des Féministes Révolutionnaires, «Justice patriarcale et peine de viol», *Alternatives*, n° 1 : «Face-à-femmes», juin 1977 (Paris, Editions Alternative et Parallèles).

Ainsi, on peut dire que des hommes qui n'ont apparemment rien à voir avec les forces de l'ordre remplissent en fait la même fonction. Les hommes qui harcèlent, attaquent, violent les femmes doivent être décrits comme «les inquisiteurs, les flics, les garde-chiourmes de l'ordre patriarcal», et non comme des déments, des inadaptés ou des obsédés sexuels, car «la chasse aux femmes est ouverte toute l'année vingt-quatre heures sur vingt-quatre» *(ibid.)*.

La peur envahissante de la violence et la violence elle-même ont pour effet de jeter les femmes dans les bras «secourants» de ceux-là mêmes qui les agressent. Maris et amants sont censés protéger les femmes de la violence potentielle d'hommes inconnus. Les femmes se sentent généralement plus en sécurité en compagnie d'un homme dans un lieu public. Quant au foyer, on en fait le symbole de la sécurité et c'est souvent ainsi que le ressentent les femmes, alors que d'un point de vue statistique c'est dans le mariage ou le concubinage que les femmes ont le plus de chances de se faire violemment agresser. Cette peur diffuse de se faire agresser dans les lieux publics vient encore renforcer la dépendance des femmes vis-à-vis des hommes. Le fait que de nombreux maris ne battent pas leur femme et que de nombreux hommes n'attaquent pas les femmes dans la rue ne constitue pas une preuve que les agressions des hommes contre les femmes ne sont pas une pratique courante, systématique, non limitée à quelques hommes défavorisés par la naissance, le conditionnement ou la misère ; c'est seulement la preuve qu'il n'est pas nécessaire pour chaque homme d'agir ainsi afin de maintenir les privilèges de son groupe. J. Dollard parle des «bons blancs» du Sud qui ne trempent pas dans les cruautés infligées aux noirs par les autres blancs. Mais l'important c'est que tout homme blanc pouvait battre, violer ou assassiner tout homme ou femme noire sans crainte de poursuite judiciaire, de même que tout homme peut s'approprier impunément le corps de sa femme ou maîtresse. Dollard montre aussi comment les noirs recherchaient la protection des blancs, l'égide de «l'ange» blanc.[33]

Le point essentiel à souligner est que la force et la menace ne constituent jamais un moyen de pression secondaire ou résiduel mais qu'au contraire elles constituent les fondations premières des structures hiérarchiques, la sanction ultime qui soutient toutes les autres formes de contrôle. Si ce point de vue n'est pas particulièrement nouveau, on l'a rarement appliqué aux rapports entre hommes et femmes, probablement parce que cela débouche sur une problématique de l'exploitation de sexe, à mettre en rapport avec l'exploitation de classe.

Sexe et classe.

La comparaison avec la situation des noirs est utile pour rendre explicite le rôle de la force dans le maintien d'une structure sociale donnée. L'analyse que fait J. Dollard des relations entre blancs et noirs dans une ville américaine du Sud – des bénéfices sexuels, économiques et de prestige que les blancs remportent au détriment des noirs – peut être mise en parallèle avec celle du mouvement féministe en ce qui concerne les rapports d'exploitation entre hommes et femmes, (rapports où

33. Dollard, J., *Caste and Class in a Southern Town*, Yale University Press, 1937.

interviennent la sexualité, le statut, le prestige, comme la division du travail). Mais Dollard souligne aussi que les privilèges des blancs ne peuvent se maintenir que si l'idéologie est soutenue par la force et par la menace. A tout moment on impose aux noirs la déférence envers les blancs et les infractions aux règles sont punies avant tout par la violence physique, même si l'on fait également usage de sanctions économiques.

En ce qui concerne les rapports d'exploitation entre les sexes qui, hors du mouvement, n'ont pas donné lieu à des analyses aussi approfondies que celles des rapports entre noirs et blancs, on voit généralement dans l'institution de la famille le moyen premier de contrôle social. Les féministes ont dénoncé l'amour et la «nature de la femme» comme moyens idéologiques d'oppression. On trouve aussi de plus en plus d'essais sur l'économie domestique, le problème de la valeur économique du travail fourni gratuitement par les femmes, mais il y a controverses sur la question de savoir qui bénéficie de ce travail : le mari, le capitaliste, ou les deux ?[34]

Le rôle joué par la violence masculine dans l'exploitation économique des femmes – qui comprend leur sous-paiement dans le travail salarié – est mentionné subsidairement, sinon totalement passé sous silence. On avance que c'est le capitalisme, et non les hommes, qui bénéficie des agressions des hommes envers les femmes. Par exemple, R. Frankenburg[35], cherchant à réinterpréter les relations décrites entre les mineurs et leurs femmes dans *Coal is Our Life*, affirme qu'il existe bien un bénéfice économique à la violence, mais au profit du capitalisme et non des hommes car ceux-ci se défoulent sur leur femme au lieu de se défouler sur leur patron. C'est aussi, sous un autre angle, la position que reflète la campagne pour le salaire domestique (Wages for Housework Campaign)[36]. Tout service fourni au travailleur mâle est considéré comme un travail pour lequel un salaire est dû, non par le mari, esclave salarié, mais par le capitalisme. On ne considère jamais les hommes comme redevables des bénéfices qu'ils retirent du travail gratuit de leur femme. Ces points de vue ne rendent pas compte du mariage en tant que relation de pouvoir ni du rôle essentiel qu'y jouent le contrôle financier et le recours potentiel à la force physique.

Mais le rapport entre violence et production économique, dans la famille, n'est pas direct. Si le but était d'extorquer aux femmes le maximum de travail, la force et la menace devraient être utilisées avec mesure pour obtenir ce résultat, de même que doit l'être la coercition dans le travail industriel pour maintenir le taux de profit.

Harris[37], étudiant un village péruvien où tous les hommes ont l'habitude de battre leur femme, note qu'il n'y a pas de rapport entre l'intensité des coups et la

34. Sur ce débat, voir notamment : Dupont, C., «L'ennemi principal», *Partisans*, n° 54-55 : «Libération des femmes, année zéro», Maspero, 1970, pp. 157-172. Seccombe W., «The Housewife and Her Labour under Capitalism», *New Left Review*, n° 83, 1974, pp. 3-24. Gardiner, J., «Political Economy of Domestic Labour in Capitalist Society», in Barker & Allen (eds.), *Dependence and Exploitation...*, *op. cit.*, pp. 109-120.

35. Frankenburg, R., «In the Production of their Lives, Men (?)... Sex and Gender in British Community Studies», in Barker, D. & Allen, S., *Sexual Divisions in Society...*, *op. cit.*, pp. 25-51.

36. Par exemple, Edmond, W. & Fleming, S., *All Work and No Pay*, Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.

37. Communication personnelle.

compétence de l'épouse dans l'accomplissement de ses tâches (qui comprennent la production agricole). Les coups paraissent administrés au hasard. Les «meilleures» épouses pouvaient aussi bien être les femmes les plus battues, tandis que les plus paresseuses ou incapables pouvaient échapper à ces sévices. Plus près de nous, d'après les constatations faites dans les centres d'aide aux femmes battues, les violences des maris ou des concubins ne semblent pas avoir de rapport avec les performances domestiques de leurs victimes. La force est trop souvent contre-productive ; non seulement les femmes peuvent être gravement blessées mais elles peuvent souffrir de troubles nerveux qui leur rendront encore plus difficile de s'occuper des enfants, préparer les repas, tenir le budget, etc. Elles risquent de se retrouver à l'hôpital médical ou psychiatrique, privant ainsi l'homme, au moins temporairement, de leurs services.

Les Péruviens du village disaient qu'ils battaient leurs femmes pour en garder le contrôle ; les Britanniques en disent autant, et à notre avis c'est cette raison, plutôt qu'une raison économique, qui doit être acceptée. Mais alors c'est considérer la force et la menace comme des facteurs plus fondamentaux dans l'infériorité sociale des femmes que le rôle qu'elles jouent dans la vie économique. L'exploitation économique n'est plus que l'un des bénéfices que les hommes retirent de l'asservissement des femmes. A mesure que le contrôle que les hommes exercent sur les femmes s'étend, ils en retirent aussi des bénéfices dans le domaine de la sexualité, de la reproduction, du statut, et dans le sentiment qu'ils ont d'eux-mêmes, par exemple un sentiment de supériorité.

Les rapports entre l'exercice de la violence et la structure économique sont plutôt à rechercher au niveau de l'histoire de l'organisation des sexes dans les différentes sociétés. Les considérations d'Engels sur la violence dans le mariage, qui ne sont pour lui qu'une parenthèse, sont à intégrer dans le débat de fond. Selon Engels, «... dans le ménage prolétarien, les bases de toute forme de suprématie mâle ont disparu» [38], car il n'y a pas de propriété. La loi bourgeoise réglementant les relations dans le mariage ne s'applique pas aux prolétaires et la possibilité pour les femmes prolétariennes d'obtenir l'indépendance économique en entrant dans la production signifie qu'à la différence des bourgeoises, elles peuvent se séparer de leur mari si elles le désirent. Cette description idyllique de la vie domestique de la femme prolétarienne n'est ternie que d'une légère note : «sauf, peut-être, qu'il reste quelque chose de la brutalité envers les femmes qui s'est répandue depuis l'introduction de la monogamie.» Pour Engels, l'organisation de la famille varie directement en fonction des conditions économiques. Selon lui, les hommes, accumulant de plus en plus de richesses, ont imposé la monogamie aux femmes et les femmes ont accepté que le surplus de richesses appartienne aux hommes parce qu'il avait été produit hors du foyer, dans la sphère de travail des hommes. «Le fait même qui avait donné à la femme un rôle prédominant dans la maison, à savoir sa spécialisation dans les tâches domestiques, assurait maintenant la suprématie de l'homme dans la maison ; le travail de la femme perdit sa signification en regard du travail de l'homme pour obtenir les moyens de subsistance.» Engels pensait que c'est ce

38. N.d.T. : notre traduction. Pour la version française publiée, *cf.* Engels, F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions Sociales, 1974 (p. 80, puis p. 170).

nouveau pouvoir économique qui a permis aux hommes de renverser le système matrilinéaire de filiation et de transmission des biens en faveur d'un système patrilinéaire. Engels décrit alors le passage de la cohabitation (mariage apparié) au mariage monogame (surtout dans la bourgeoisie), passage d'une position où la femme pouvait facilement se séparer de son conjoint et garder le contrôle d'une partie au moins des biens de la communauté conjugale à une position où ni l'un ni l'autre ne lui était possible.

Rosiland Delmar, dans une relecture critique de l'essai d'Engels[39], souligne que les recherches anthropologiques effectuées après Engels n'ont jamais confirmé l'idée d'une division du travail spontanée et bien tranchée : les femmes à la maison et les hommes au dehors, ni l'idée d'une progression historique, dans les différentes sociétés, du matriarcat au patriarcat. De plus, les anthropologues arrivent à la conclusion que la violence masculine envers les femmes existait avant la monogamie. Cette violence n'est donc pas un malheureux caprice de la nature humaine suscité par la structure de classes. S'il est vrai que les femmes ont perdu au cours des temps un certain pouvoir social, il faudrait considérer l'usage de la force par les hommes comme une explication au moins partielle de cette perte de pouvoir, car la seule raison invoquée par Engels ne suffit pas à expliquer pourquoi les femmes ont accepté que le surplus de richesses appartienne uniquement aux hommes et à leur lignée.[40]

Nous ne disposons pas d'informations suffisantes qui nous permettent de savoir si la violence masculine envers les femmes a augmenté après l'institution de la monogamie par la classe dirigeante, mais Delmar nous rappelle que de l'avis d'Engels lui-même, les femmes les plus opprimées de son temps étaient les femmes de bourgeois. Un siècle plus tard, l'expérience des refuges pour femmes battues démontre que ce type de violence s'exerce dans toutes les classes. La violence dans le domaine public n'est pas non plus une caractéristique de classe.

Exclusion et Contrainte.

Le recours des hommes à la violence ou à la menace contre les femmes sert deux objectifs : l'un est d'exclure les femmes de certains domaines ou de restreindre leur champ d'action, l'autre de les obliger à un certain comportement. Les deux interagissent de telle façon qu'aboutir à l'un des objectifs est aider à l'aboutissement de l'autre.

Les femmes sont exclues des – ou ont un accès restreint aux – groupes masculins sociaux, économiques et politiques. Les hommes ont le pouvoir de définir la réalité sociale parce qu'ils peuvent exclure les femmes alors que les femmes ne peuvent exclure les hommes sans apparaître déraisonnables ou déviantes (voir les

39. Delmar, R., «Looking Again at Engels Origin of the Family, Private Property and the State», in Oakley, A. & Mitchell, J. (eds.), *The Rights and Wrongs of Women*, Penguin, 1976, pp. 271-287.

40. On retrouve ce point de vue sur la violence chez Whitehurst, R., «Violence in Husband-Wife Interaction», in Steinmetz, S. & Strauss, M., *op. cit.* ; chez Russel, D., *The Politics of Rape*, Stein and Day, 1975 ; et chez Brownmiller, S., *Against Our Will*, Secker and Warburg, 1975.

difficultés des centres d'«Aide pour les Femmes» à «expliquer» pourquoi il y a si peu d'hommes dans leurs organisations, et leur incapacité à les en exclure totalement).[41] Le pouvoir d'exclusion est le langage de la dominance. Ainsi les groupes d'hommes sont considérés comme publics tandis que les groupes de femmes apparaissent comme privés et moins permanents parce qu'ils ne bénéficient pas de la validation sociale qui découle d'une position hiérarchique supérieure. Parce que les hommes détiennent le monopole du public, les femmes sont exclues de, ou ont un accès limité à certains bâtiments, certaines parties de la ville. La notion d'exclusion comporte en soi la menace de représailles (c'est-à-dire l'usage de la force) au cas où les femmes auraient la «prétention» de pénétrer dans les domaines interdits.

L'autre aspect de l'usage de la force ou de la menace par les hommes est le fait de contraindre les femmes à se comporter de telle ou telle façon ou à exécuter certaines tâches, en particulier nourricières et ménagères. Plus les femmes sont exclues des sphères sociales, économiques et politiques et plus il est facile de les contraindre au rôle domestique. Mais même lorsque les femmes ont un certain accès au domaine dit public, elles peuvent être maintenues dans un rôle subordonné grâce à des moyens de contrôle idéologiques et matériels (contrainte économique et violence physique) et grâce à la politique de l'Etat qui soutient la structure hiérarchique familiale. Dans sa forme la plus rigide, la famille isole les femmes des autres adultes et détermine une dépendance économique totale, si bien que les plus petits besoins matériels, et l'échange de paroles même, dépendent de la bonne volonté masculine.

Il est intéressant de noter que le mouvement féministe de la fin du 19ème siècle centrait surtout sa lutte contre *l'exclusion* des femmes – de l'éducation, du travail, de l'appareil politique – tandis que le mouvement contemporain vise plus particulièrement *l'obligation* faite aux femmes d'accomplir un certain rôle domestique. Le thème de la violence permet de faire le lien entre ces deux aspects de la lutte féministe.

Répondre à la violence des hommes.

S'il arrive parfois que des hommes attaquent collectivement des groupes de femmes, la violence masculine est généralement le fait d'hommes individuels ou de groupes d'hommes contre des femmes individuelles. Il semble en effet rarement nécessaire pour les hommes d'attaquer les femmes en tant que groupe pour les contrôler. Le seul exemple récent dont j'ai entendu parler en Grande Bretagne est l'attaque d'un groupe d'hommes contre des femmes qui assistaient à la dernière National Lesbian Conference. A noter que, depuis, aucune Rencontre lesbienne nationale n'a eu lieu car les femmes concernées disent qu'elles ne peuvent trouver aucun lieu de rencontre qui les préserve de ce danger.[42] Le fait que les femmes en

41. A la Conférence de la Fédération Nationale d'Aide pour les Femmes en 1976, il avait été décidé que des hommes pouvaient participer aux actions des groupes de base à condition que leur rôle reste mineur, afin d'éviter le renforcement des stéréotypes sexuels à l'intérieur d'une organisation de femmes pour les femmes.

42. A l'intérieur du mouvement de libération des femmes, ce sont les groupes d'homosexuelles qui constituent la plus grande provocation à l'égard des hommes car, de toutes les femmes, ce sont celles qui sont le plus indépendantes d'eux.

tant que groupe portent rarement défi à la domination masculine au point d'attirer sur elles, collectivement, la sanction ultime, peut être l'indice de la peur des femmes, qui les rend non provocantes, ou bien l'indice du fait qu'elles sont suffisamment tenues en mains par ailleurs pour rendre inutile ce genre de représailles.

Défier la domination masculine, c'est s'exposer aux feux de l'ennemi, enfoncer un à un toute une série d'obstacles, dont le premier est l'acceptation générale du système social sexuel ; il faut ensuite vaincre en soi la peur de la déviance, de la rupture avec les normes culturelles, prendre le risque de déclencher des réactions violentes, assumer cette violence et trouver les moyens de se libérer du statut de dépendance institutionnalisé par l'Etat dans le domaine des revenus, du logement, des lois et de leur application.

Il est certain qu'il s'exprime actuellement une nouvelle prise de conscience de la violence masculine, et les femmes, dans la mesure de leurs moyens, commencent à y répondre. Dans les premières analyses de l'oppression des femmes élaborées par le mouvement féministe contemporain, la violence physique a été prise en compte parmi d'autres facteurs d'oppression. Sur ce thème s'est développé aux Etats-Unis un mouvement d'action autour du viol tandis qu'en Grande-Bretagne le mouvement s'est d'abord préoccupé de la violence dans le mariage ; ces deux aspects de la violence masculine ont également déclenché des actions dans d'autres pays occidentaux. Mais nous ne savons pas ce qu'il en adviendra. Cette prise de conscience s'affaiblira-t-elle, le «problème» sera-t-il à nouveau individualisé, ou bien la compréhension de la signification sociale des violences physiques subies par les femmes va-t-elle continuer à se répandre, entraînant une analyse plus approfondie de ce thème et une radicalisation des actions ?

Le «problème des hommes» est encore à soulever sur le plan théorique, ainsi que la question de la rééducation des hommes.[43] L'anthropologie, la psychologie, la sociologie ont largement servi à la propagande et à l'apologie de la vision qu'ont les hommes de la société, de la culture, des femmes – et de leur modèle des relations hommes-femmes.[44] Une nouvelle perspective est nécessaire pour rétablir l'équilibre ; perspective qui doit souligner la fonction de la violence et de la menace comme maîtresse poutre de la structure sociale et de tout le processus social qui repose sur l'asservissement des femmes. Une analyse du rôle de la violence dans le maintien du pouvoir et de l'autorité masculine, individuellement ou collectivement, à différents niveaux de l'organisation sociale depuis les petits groupes informels jus-

43. Le récit de Gold Fower, dans Belden, J., *China Shakes the World*, Pelican, 1973, illustre comment la domination des hommes sur les femmes dans la Chine pré-révolutionnaire se maintenait ultimement «à la force du poignet» et comment ce fut par la violence également que les femmes ébranlèrent en partie ce pouvoir dans la Chine post-révolutionnaire. Mais les analyses de Chinois ou d'occidentaux pour tenter d'expliquer pourquoi les femmes en Chine restent encore sous la domination des hommes ne tiennent pas compte du facteur de la violence physique.

44. Pour une mise en question du réductionisme «biologisant» appliqué aux femmes, voir l'article de Mathieu, N.-C., «Homme-culture et femme-nature ?», *L'Homme*, vol. XIII, cahier 3, 1973. Elle dénonce le fait que les anthropologues n'emploient pas pour les deux sexes des critères homogènes, alors qu'on devrait analyser le système social des sexes sur des bases tout aussi sociologiques que celles utilisées dans l'étude des systèmes économiques, politiques, religieux, etc.

qu'au fonctionnement formel de l'Etat à l'échelle nationale, devrait clarifier, par rapport à l'analyse de classes, les fondements et le fonctionnement, indépendants de l'antagonisme bourgeoisie-prolétariat, de la division entre les sexes et de l'exploitation des femmes.

(Traduit de l'anglais par E. L.)

Note de la Rédaction : Il nous a semblé utile de publier ce «fait divers» récent à titre d'«illustration» française de la violence exercée contre les femmes :

● *Deux gendarmes de la brigade de Rethel* (Ardennes), MM. Christian Lerat, trente-deux ans, et Daniel Bédouin, vingt-neuf ans, ont été condamnés à dix mois de prison, dont huit avec sursis, pour violences et voies de fait avec préméditation, par le tribunal de grande instance de Charleville-Mézières. Sous le prétexte d'un contrôle d'identité, ils avaient obligé à se déshabiller totalement une jeune fille de dix-sept ans. La condamnation des deux gendarmes entraîne leur radiation. — *(Corresp.)*

Le Monde, 31 juil.-1er août 1977, rubrique «En bref...», p. 6.

Décapitation d'une femme
Gravure humoristique, début XVIIe siècle.

... A propos de la critique

Certains articles qui paraîtront dans cette revue soumettront à la critique des démarches, des perspectives, des études... bref, des discours émanant de femmes féministes. Cette pratique me semble non seulement légitime, mais encore indispensable pour la radicalisation du mouvement féministe.

Dans le contexte actuel, elle est pourtant souvent conçue par beaucoup d'entre nous comme destructrice, affaiblissant nos forces, etc. A mon sens, il faut se défaire de cette angoisse qui nous dessert et risque à brève échéance de nous enfermer dans une impasse, parce qu'elle individualise *et* moralise *un problème qui ne doit pas se poser en des termes individualistes et moraux.*

Un discours est constitué socialement. Ce qui nous intéresse, dans la critique féministe d'un discours, c'est de repérer ses déterminants sociaux, *d'analyser ce qui lui donne son poids sociologique. En ce sens, toute idée d'«attaque personnelle» contre l'auteur est étrangère à notre projet. Ce qui nous retient au contraire, c'est l'«enveloppement» de l'auteur dans des règles, des schémas, qui lui sont extérieurs.*

«... Mais, quand même, attaquer des femmes...», dira-t-on... C'est pourtant précisément au niveau de ce que nous *produisons sur notre oppression que nous devons manifester le plus de rigueur ! Ce qui ne signifie pas une absence de solidarité : la solidarité féministe ne consiste pas en une grande symbiose (l'Union Sacrée), elle se constitue plutôt comme* mise à jour et questionnement de nos contradictions, *comme* révélation des modalités sournoises et pernicieuses de l'oppression à l'intérieur même de notre lutte.

«... Mais la critique, c'est destructeur...» Il est vrai que la notion de critique est ambiguë et mal reçue parce qu'elle inclut souvent l'idée d'une démarche négative et nihiliste. Or la critique est positive non seulement en ce qu'elle permet l'instauration d'une forme non moralisatrice de solidarité politique, mais aussi dans la mesure où elle procède nécessairement d'une analyse pleine *et* positive *de notre oppression, d'une pratique militante* pleine *et* positive *contre notre oppression.*

M.P.

Monique Plaza

Pouvoir « phallomorphique » et psychologie de « la Femme ».

Un bouclage patriarcal

Les analyses féministes démontrent l'existence d'une oppression multidimensionnelle des femmes par le système social. En décryptant cette oppression, elles révèlent les manifestations et les rouages d'un ordre patriarcal qui prescrit aux hommes et aux femmes des fonctions rigides, sur le fondement d'une «différence naturelle des sexes».

Dans le même temps où elles mettent en lumière les divers systèmes d'exploitation et d'aliénation dont elles sont les victimes, les femmes se posent souvent une question qui pourrait s'énoncer : «Que sommes-nous, que serions-nous sans ce modelage social ? Qu'est-ce qu'une femme réellement ?». Interrogation compréhensible et inévitable : l'oppression se vit comme une restriction abusive de l'existence, comme une mutilation. Constatant que la femme est invalidée dans les discours, exploitée dans les pratiques, nous ne pouvons éviter de revendiquer notre libération (ce terme, en dépit de ses ambiguïtés, a une valeur politique concrète) et de nous interroger sur ce que nous sommes.

Les réponses à ce questionnement ne manquent pas actuellement dans nombre de publications et rubriques diverses de magazines. Les plus intéressantes sont celles qui viennent des femmes en rupture de ban avec le patriarcat, car elles sont exemplaires des enjeux et des limites de notre lutte. Tout se passe comme si nos défrichages étaient sans cesse menacés d'être anéantis, nos trouvailles minées de l'intérieur. Rien d'étonnant à cela, puisque nos discours s'inscrivent dans une structure patriarcale, dont ils sont toujours pour une part tributaires.

Du champ de notre discours sur nous-mêmes, nous parvient actuellement une réponse à la question de notre réalité. Elle pose que la femme est à rechercher, à découvrir, à faire émerger. Le raisonnement par quoi elle procède affirme en premier lieu que la femme n'existe pas, du fait de l'oppression patriarcale. Ce constat repose sur une analyse quasi exclusive des discours (philosophique, littéraire...). Parfois cette inexistence est jugée du domaine de la valeur : la femme existe, mais l'idéologie dévalorise son existence ; ou bien elle est posée du point de vue plus profond de l'essence : la femme, du fait du schéma oppressif, n'a pas encore accédé à son être.[1] En second lieu, il est postulé que la femme est en train de naître actuellement : *la jeune née*[2] ; notre tâche de femme est de décrypter nos positions

1. Annie Leclerc réfère à la première thèse, Luce Irigaray à la seconde.
2. Titre d'un ouvrage de Hélène Cixous et Catherine Clément, Paris, Union Générale d'Editions, 1975 (coll. 10/18, série «Féminin futur»).

subjectives, de découvrir notre rapport au monde, de rechercher notre essence. En bref, de promouvoir notre spécificité.

Ce projet de recherche séduit bon nombre d'entre nous. Par son aspect plein et positif, ne semble-t-il pas nous éloigner des revendicatrices, suffragettes, râleuses, hystériques et autres frustrées..., étiquettes dont on abreuve volontiers les féministes ? Mariella Righini félicite Annie Leclerc pour la publication de son livre *Les Epousailles,* qui s'oppose précisément à la négativité de la critique féministe :

> «Au lieu de dresser l'éternel et interminable bilan des oppressions, répressions, interdictions, sanctions faites à la femme (...) ...aux autres, les litanies, les jérémiades, les plaintes et les récriminations (...) Elle ne dénonce pas.»[3]

La dénonciation, posée comme fastidieuse, se voit supplantée par un projet qui semble immédiatement constructif parce qu'il interroge la femme dans l'évidence de ses caractères :

> «...elle laisse parler ce qui vit libre en elle (...) Elle va droit à l'essentiel : ce qui lui tient à cœur, et au corps (...) Elle annonce une façon neuve de vivre, avec bonheur et fierté, son corps de femme (celui qu'on lui a donné) et son univers de femme (celui qu'elle s'est construit).»[4]

Laisser parler le corps..., c'est précisément cette proposition qui éveille notre attention critique. La spécificité de la femme ne tiendrait ainsi en dernière instance qu'à son corps, censé être le naturel lieu de la différence sexuelle ? Pourtant, faire parler le corps, revendiquer notre «différence», c'est déjà participer d'un système social et oppressif : la nature ne parle pas la différence, elle fournit des supports que nous interprétons en fonction des rapports sociaux. L'individu n'a pas d'existence «naturelle», il est toujours-déjà socialisé, y compris dans son «irréductibilité biologique». Nous ne trouverons pas la «vraie» femme en éliminant le social de notre questionnement. Car le social est toujours là, qui impose sa traduction oppressive. Si nous l'écartons de notre réflexion, il nous rattrapera immanquablement sur le flux de nos règles, la floraison de notre sexe : il impulsera notre construction de nous-mêmes. Nous devons au contraire le nouer devant nous afin qu'il ne nous enferme pas dans son nexus d'évidences. Croire que nous pouvons faire l'économie des analyses critiques en écoutant les rythmes de notre corps, c'est nous enfermer totalement dans la logique patriarcale qui a constitué notre connaissance de la différence des sexes, de la nature de la femme.

Mais si nous incluons une démarche critique au préalable de notre investigation, peut-être pourrons-nous dans un second temps nous construire dans notre être véritable ? C'est la démarche que semble emprunter Luce Irigaray. Elle postule qu'une «X» irréductible, «La Femme», a été exclue de la production du discours occidental et définie en fonction de paramètres masculins. L'étude du discours platonicien et de la théorie freudienne débouche pour Luce Irigaray sur le constat que «La Femme» n'existe pas actuellement : elle est masquée par le discours, et distordue dans sa psyché. Pour construire la femme, il s'agit donc de la projeter dans une prospective conditionnelle : que serait-elle si sa spécificité était respectée ? Cette démarche à tenants critiques semble intégrer des aboutissants

3. Mariella Righini, «Le sang d'une femme poète», *Le Nouvel Observateur,* oct. 1976, n° 621, p. 65.
4. *Ibid.*

«conservateurs», dans la mesure où l'oppression n'y est pas postulée de façon effective. La critique élaborée par Luce Irigaray apparaît comme problématique en ce qu'elle pose l'existence d'un schéma de «transformation-déformation» psychologique que la femme subit du fait de la domination masculine. Ce qui l'engage à chercher un «avant la transformation», c'est-à-dire à poser l'existence d'une «essence» féminine que l'Occident aurait déformée et mutilée.

Le schéma irigarayen intègre ainsi trois postulats :

– «La femme» existe de façon irréductible en tant qu'essence jusqu'ici méconnue.

– Cette essence féminine donne aux femmes des virtualités d'existence psychique que l'Occident écrase et occulte.

– Cette essence féminine ne peut être découverte qu'en dehors du cadre social oppressif, c'est-à-dire *dans le corps de la femme.* [5]

L'existence potentielle de la femme est donc dépendante de la découverte de son essence, qui gît dans la spécificité de son corps. Tant que son corps ne parlera pas sa spécificité, la femme n'existera pas. Somme toute, la virtualité de l'existence de la femme est rapportée *à la virtualité de sa pure réalité biologique.* Autant dire : *quand la femme ne sera plus être social.*

Ainsi la question de notre réalité semble aboutir actuellement à l'élaboration d'une prospective de notre corps, où l'oppression est, soit purement et simplement mise à l'écart, soit apparemment posée sous la forme d'une critique, mais utilisée pour invalider notre existence actuelle.

Cette question serait-elle donc prématurée ? Devons-nous la rejeter comme caduque ? Nullement : l'énergie qu'elle canalise de plus en plus parmi nous démontre qu'elle constitue un enjeu vital pour le féminisme. Loin de procéder à sa rature, nous devons au contraire *l'inscrire dans la théorie de notre oppression,* dans le projet de notre existence. Ceci devrait nous permettre de saisir en quoi et comment notre problématique peut se retourner contre nous. En effet, à projeter la femme dans une prospective conditionnelle en arguant de son inexistence actuelle, nous restons prisonnières de notre oppression :

1) D'abord en ce que nous confondons la description idéologique qui est donnée des femmes, de leur oppression, et l'existence même des femmes. On peut mettre à plat les différents circuits oppressifs que subit la femme ; mais ce décryptage, pour être opératoire, doit :

a) intégrer dans son dispositif formel la notion de contradiction sans se référer implicitement à une systématisation morale ;[6]

b) prendre comme prémisse fondamentale le constat de l'existence de la femme : la femme n'a rien d'évanescent, ni sur le plan sociologique, ni sur le plan psychologique ;

c) reposer sur un système conceptuel qui théorise l'oppression sans poser une équivalence «femme actuelle = rien». Car cette équivalence, qui semble résumer

5. Les trouvailles de Luce Irigaray sont absolument sans surprise. *Cf.* l'analyse critique que Christine Delphy a donnée de *Parole de femme* d'Annie Leclerc, dans «Proto-féminisme et antiféminisme», *Les Temps Modernes,* mai 1975, n° 346, pp. 1469-1500.

6. Morale que Christine Delphy dénonce dans son débat avec Danièle Léger (*Premier Mai,* juin-juillet 1976, pp. 37-43), et qui permet par exemple d'invalider certaines tâches domestiques des femmes bourgeoises. La condamnation morale de tâches considérées comme superflues permet de poser les femmes qui les accomplissent comme en dehors du système social patriarcal, comme non concernées par l'oppression.

notre oppression, la redouble en fait : nous interrogeons la femme non dans ce que nous sommes, dans ce que nous existons, mais dans ce qu'elle pourrait devenir, dans son essence. C'est ici : dans la société où nous vivons, et maintenant, que nous devons situer notre réalité de femmes, et non dans les gouffres atemporels de notre corps ou de notre essence. L'enjeu est important : nous courons le risque de scléroser notre lutte, de l'invalider, de l'anéantir. Parce que nous nous éloignons de la scène sociale où se produit notre oppression, pour nous perdre dans la recherche de l'intériorité féminine. Parce que, dans l'impossibilité d'inventer ce que la femme pourrait être, serait, sera..., nous lui imputons les caractères «féminins» les plus traditionnels, fondés sur la «spécificité» de son corps. Ainsi la boucle oppressive se referme sur nous : nous nous constituons en groupe «naturel», nous référant à la notion de «différence». Et c'est à ce niveau qu'intervient notre second emprisonnement :

2) Car, précisément, l'oppression des femmes s'est étayée sur le primat étonnant de la différence sexuelle. Que les hommes et les femmes aient des appareils génitaux spécifiques, que la femme ait le «privilège» de la gestation, n'implique pas que le sexe anatomique doive prescrire l'existence psychique et sociale de l'individu. Uriner à distance[7] n'entraîne pas fatalement la possibilité de fonder la civilisation. Porter des enfants ne signifie pas avoir l'exclusive de leur éducation. L'existence d'une femme ne se résume pas à ses règles, à la forme de son sexe, ou à ses grossesses.

Constituer un champ d'études sur cette croyance en l'inéluctable de la différence naturelle des sexes ne peut que redoubler la logique patriarcale, et non la subvertir : à poser la femme comme l'objet spécifique d'une oppression, nous occultons qu'elle est objet d'une oppression *par* le spécifique. Loin de prendre la Différence au fondement de notre projet, nous devons la déconstruire et en dénoncer les truquages. Analyser comment et pourquoi elle prend ce caractère d'inéluctable : je dois être homme ou femme ; pas les deux, et pas autre chose... au risque de me perdre. En ce sens, la constitution d'une solidarité, indispensable à notre survie, ne peut reposer sur l'élaboration d'un univers féminin, sur l'idée d'une nature commune des femmes. Ce qui ne signifie pas non plus que nous allons «renier» notre corps, ou vouloir «être des hommes». L'oppression des femmes se fonde sur l'appropriation de leur corps par le patriarcat, sur l'enfermement de la sexualité dans les cadres imposés par l'opposition masculin-féminin, l'assujettissement de la femme en couches au pouvoir médical, le mépris des règles, la méconnaissance de la sexualité. Mais la reconnaissance de cette vaste oppression sexuelle des femmes ne doit pas nous entraîner à conclure que l'oppression vient du corps, vient du sexe : que le corps explique l'oppression sociale. Le sexe de la femme est nié, méconnu. Mais cela ne signifie pas que l'oppression de la femme est issue de cette méconnaissance. Nous devons nous garder d'une forme de «pansexualisme» de notre réflexion, qui n'est qu'un naturalisme travesti. Si la catégorie de sexe prend une place si importante dans la logique patriarcale, ce n'est pas parce que le sexe donne

7. Je reprends ici une formulation de Freud sur le fait qu'uriner à distance pouvait permettre aux hommes d'éteindre le feu. D'où l'attribution aux seules femmes, dans l'impossibilité anatomique de réaliser cette «prouesse», de l'entretien du foyer...

sa forme au social : c'est parce que le social peut donner une forme évidente au sexe, et cacher ses systèmes oppressifs en lui.

La construction de ce que serait notre spécificité ne peut se faire tant que nous n'aurons pas élucidé :

– ce qu'est la réalité de la femme du point de vue de son existence actuelle ;
– le fonctionnement précis de la catégorie de sexe dans le système oppressif ;
– la place centrale qu'y tient la notion de «Différence».

C'est au travers du travail de l'une d'entre nous que je vais poser ces questions. Pourquoi cette médiation ? Parce que, en première lecture, j'ai été séduite par le questionnement de Luce Irigaray : ne proposait-il pas, dans le domaine psychanalytique, une théorisation subversive du pouvoir patriarcal, et une amorce de définition de la femme ? Un malaise pourtant s'est emparé de moi quand j'ai entendu Luce Irigaray lire pendant une conférence-débat un de ses articles et scander que la femme ne pense à rien... Alors j'ai eu l'impression que l'édifice était plein de pièges d'autant plus dangereux qu'ils cotoyaient des «abris de transgression». En ce sens, le démontage-remontage de la démarche de Luce Irigaray que je propose n'a que valeur d'éclaircissement de *notre* problématique. Il s'agit pour moi de montrer comment nos percées subversives peuvent être anéanties par des processus de «minage» diversifiés. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une querelle de mots : le «bouclage» patriarcal tend à annihiler nos luttes. J'utilise à dessein ce vocable, qui rend compte à la fois d'un enfermement logique et d'un encerclement spatial.

*
* *

Luce Irigaray semble avoir un double objectif en produisant les deux écrits auxquels je référerai ici.[8] En premier lieu, elle tente de reconstituer les prémisses philosophiques et psychologiques du «Logos»[9] occidental, y décrivant l'objectivation et l'amoindrissement des femmes. La femme qu'elle étudie ainsi est la femme objet du discours de l'homme. En second lieu, elle s'essaye à définir ce qu'est la femme assujettie à ce «Logos» phallomorphique et phallocentrique, et tente de décrire ce que serait la femme dans son être si on la laissait être. Jongler avec ces objets d'étude hétérogènes présente une difficulté non négligeable, que Luce Irigaray ne semble pouvoir dépasser sans simplifications ni réductions.

8. Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme,* Paris, Ed. de Minuit, 1974, 463 p. (coll. Critique) ; et *Ce sexe qui n'en est pas un,* Paris, Ed. de Minuit, 1977, 219 p. (coll. Critique).

9. Le «Logos» semble prendre chez Luce Irigaray le sens de : «discours», «entendement», «fonction logique» et «imaginaire». Cette imprécision conceptuelle rend d'emblée confuse son investigation.

I. – LES FONDEMENTS DERNIERS DU "LOGOS OCCIDENTAL"[10]

1) Eléments d'une stratégie.

Le sujet/homme, constate L. I., domine la scène de la connaissance. Pourquoi domine-t-il ? L. I. semble ne pas poser la question, et de cette prudence nous lui saurons gré. En effet, cette interrogation appelle souvent la recherche de l'origine, et permet toutes les fantaisies sur la préhistoire de l'humanité. Il serait certes utile de savoir comment l'oppression s'est instaurée, mais cette recherche est rendue quasiment impossible par le truquage des archives dont nous disposons.

Néanmoins, si L. I. ne pose pas la question, elle y répond implicitement en cherchant une origine, dans le royaume des Idées, du sens de la Logique occidentale. *Et ce qu'elle trouve n'est rien de plus que l'homme, tel que le discours occidental le donne à voir.*

- *L'homme domine parce qu'il est homme*

L'homme semble être pour L. I. une entité biologique-psychologique-essentielle, pourvu de caractères propres : ainsi, il est narcissique, belliqueux. Et surtout il a la chance d'avoir un sexe visible :

> «Si le garçon se trouve narcissisé, moïsé, par son pénis – parce que celui-ci est valorisé dans le commerce sexuel, et culturellement surestimé en tant que visible, spécularisable, fétichisable (...)»
>
> (*Speculum*, p. 81)

L. I. rattache la notion de «forme» à celle de «phallique», et postule un isomorphisme du discours occidental et du sexe masculin (privilège de l'érection).[11]

Or, ce n'est pas du fait de ses qualités intrinsèques que le pénis est valorisé au détriment de la vulve ou des seins qui sont, eux aussi, *visibles*. C'est dans la mesure où la culture est androcentrique, patriarcale, que le phallus est mis au rang de symbole. La «supériorité phallique» de l'homme n'est rien d'autre que l'interprétation, en termes de nature et de hiérarchie, de l'oppression des femmes par les hommes. S'il fallait justifier une domination des femmes sur les hommes, l'idéologie prétendrait tout aussi aisément que les hommes manquent de seins, sont mutilés puisqu'ils ne peuvent enfanter, et qu'ils ont une excroissance monstrueuse à la place de la vulve. Nous serions tout autant convaincues par l'évidence de leur «rien à voir». L. I. dissocie mal l'homme «anatomique» et l'homme «social». L'homme, comme la femme, est un produit social dont les caractères se rapportent à la place que la société lui donne et à la subjectivité qu'elle lui prête. Les hommes ne sont pas par nature belliqueux. *Ils ne sont pas non plus les maîtres de leur existence.* Leur position sociale de dominant n'implique pas qu'ils détiennent le projet de la domination. C'est pourtant ce projet que leur impute L. I., sur le fondement d'une détermination psychologique irrépressible.

10. Les titres sont de moi.

11. Dans une interview publiée en anglais, (dans *Ideology and Consciousness*, may 1977, n° 1, pp. 62-67), Luce Irigaray dit : «In fact, it can be shown that all Western discourse presents a certain isomorphism with the masculine sex : the privilege of unity, form of the self, of the visible, of the specularisable, of the erection (which is the becoming in a form) [...]»

• *L'oubli de l'utérus*

L'homme, selon Luce Irigaray, se détourne de son origine matricielle : il veut méconnaître qu'il est né d'une femme, d'une mère. Ce processus lui échappe totalement, en ce qu'il est dans l'impossibilité absolue de le reproduire. Ainsi va-t-il constituer son discours, par un enfouissement de la mère :

> «Toute énonciation, toute affirmation, se développeront donc et s'attesteront sur le recouvrement de l'enfouissement de la relation intranchable de l'être à la mère-matière.»
>
> (*Speculum*, p. 202)

Le constat de l'horreur de la mère chez certains hommes pourrait certes avoir valeur descriptive ou même clinique. Rappelons-nous Artaud :

> «... ce n'est pas Jésus-Christ que je suis allé chercher chez les Tarahumaras mais moi-même, moi, Mr Antonin Artaud né le 4 septembre 1896 à Marseille, 4, rue du Jardin des Plantes, d'un utérus où je n'avais que faire et dont je n'ai jamais rien eu à faire même avant, parce que ce n'est pas une façon de naître, que d'être copulé et masturbé 9 mois par la membrane, la membrane brillante qui dévore sans dents comme disent les UPANISHADS, et je sais que j'étais né autrement, de mes œuvres et non d'une mère, mais la MERE a voulu me prendre et vous en voyez le résultat dans ma vie. – Je ne suis né que de ma douleur et puissiez-vous faire de même vous aussi, Mr Henri Parisot. Et cette douleur il faut croire que l'utérus l'a trouvée bonne, il y a maintenant 49 ans, puisqu'il a voulu la prendre pour lui et s'en alimenter pour lui-même sous couvert de maternité.» [12]

L'horreur de la mère et le désir d'être né seul sont clairement exprimés par Artaud ; et la violence de ses propos n'est pas sans évoquer la virulence des psychanalystes et psychiatres contre les «mauvaises mères de psychotiques», les «mauvaises femmes d'alcooliques». Mais doit-on pour autant poser cette horreur de la mère comme un élément constitutif de la psychologie masculine ? L'hypothèse risquerait d'être restrictive. *Car le désir d'auto-engendrement existe aussi chez les femmes.* Les hommes et les femmes – bien avant que la question de leur identité sexuelle ne se pose – subissent la «violence primaire» de leur dépendance à l'adulte (la mère dans nos sociétés) : en effet, si la psyché fonctionne au départ sur le postulat de l'auto-engendrement[13], ce postulat est contredit par l'impuissance de l'enfant, qui apprend la densité du pouvoir d'autrui sur lui.

D'autre part, dès lors que l'on considère la négation de la mère comme un scénario fantasmatique, l'on ne peut précisément pas le rapporter à une caractéristique sexuée : le concept de fantasme met en jeu le symbolique et non l'anatomique. Le fantasme s'agence à partir d'éléments premiers fournis par des schèmes symboliques culturels. L'ordre symbolique – si l'on veut référer à ce concept lacanien – s'ordonne autour de Signifiants. Mais ces Signifiants construisent et interprètent la «nature» en fonction de l'organisation sociale (cette interprétation sociologique de l'ordre symbolique n'existe pas en tant que telle dans les énoncés psychanalytiques, qui restent beaucoup plus près de la nature ; je sors en fait de la

12. Antonin Artaud, Lettre à Henri Parisot, 7 sept. 1945, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, tome IX, pp. 64-65.

13. Hypothèse clairement démontrée par Piera Castoriadis-Aulagnier dans *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975 (coll. Le Fil rouge).

théorie psychanalytique pour donner au concept d'ordre symbolique une signification sociale). Ainsi le Signifiant «Phallus» et le Signifiant «Nom du Père» ratifient la différence des sexes, et la dualité des places de père et de mère, que l'organisation patriarcale hiérarchique a constituées.

Tout individu, homme ou femme, est d'emblée pris dans ce «défilé de signifiants» auquel il doit s'assujettir. Ordre symbolique essentiellement patriarcal, dont Freud a fourni une description (à valeur de métaphore) dans *Totem et Tabou*. Il n'y a rien pour l'être humain qui échappe à l'ordination symbolique du langage. Le «corps de la mère», la gestation, sont des expériences non seulement médiatisées par l'organisation socio-culturelle, mais aussi constituées par elle. En effet, la réalité psychique ne devient signifiante que par l'adjonction à la «représentation de chose» – si tant est que ce concept soit cernable – d'une «représentation de mot». Même si l'on postule l'inscription, au plan inconscient archaïque, d'une représentation de chose (corps de la mère), l'on ne peut éviter de poser que cette représentation de chose prend sens pour le psychisme par l'inscription d'une représentation de mot «corps de la mère». Et, très précisément, le fantasme sur le corps de la mère ne peut apparaître en tant que production psychique, qu'à partir du moment où l'appareil psychique *intègre la signification qu'autrui donne à l'énoncé «corps de la mère»*. Toutes les élaborations psychiques sur le corps et sur la mère s'appuient nécessairement sur cette organisation signifiante limitée par un langage. Quand la psychanalyse renvoie par exemple le complexe de castration à une perception anatomique, elle fait donc une faute théorique puisqu'elle pose qu'une représentation de chose pourrait s'inscrire par le regard en dehors de toute organisation signifiante.

Luce Irigaray procède à la même réduction quand elle pose l'«enracinement matriciel» dans le royaume du «sensible» et qu'elle fait de son occultation le fondement premier du «Logos occidental» :

> «Première opération de passage de la sensation à l'entendement qui va produire – non sans mystère – un schématisme qui ne rendra jamais au sensible ce qu'il lui doit. Car l'imaginaire, sa faculté la plus subtile, restera au service de l'entendement (...). Ainsi le schème transcendantal aura pour fonction de négativer une particularité du sensible, qui ne s'en relèvera pas. For(t)clos dans sa naïveté empirique première. Et ce qui de ce fait aura été écarté dans le divers de son ressentir pour élaborer le concept d'objet, c'est l'immédiateté du *rapport à la mère*.»
>
> (*Speculum*, p. 254)

- *La scotomisation de la Différence : à phallo, falot*

L'homme, pose L. I., nie avec force l'existence de la différence sexuelle. Ce refus, tout comme son oubli de l'utérus, s'explique par son économie psychique. Il fait porter à la femme le poids de la castration (elle n'a pas de sexe) parce qu'il lui est intolérable de reconnaître qu'elle a un sexe qui ne se voit pas :

> «La possibilité qu'un rien à voir, qu'un non maîtrisable par le regard, la spécula(risa)tion, ait quelque réalité serait, en effet, intolérable à l'homme parce que venant menacer la théorie et pratique de la représentation par laquelle il aurait sublimé, ou paré l'interdit de, la masturbation.»
>
> (*Speculum*, p. 57)

De cette crainte, qui lui vient du fait qu'il est homme (pénien), s'origine la conception que l'homme élabore de la femme. Pour répondre à sa volonté de toute-

puissance et satisfaire à sa phobie de l'étranger, l'homme va construire la femme à son image – double falot qu'il dépossède de l'attribut délectable de puissance : le pénis. L'homme résout donc le «problème de son principe» (phallique) en se fondant sur l'«A priori du Même» qui lui assure la domination de *son* seul *désir*. Ce faisant, il oublie que la femme est différente de lui, il se refuse à voir dans la femme autre chose qu'un homme. La seule petite différence entre eux doit résider dans la possession ou la non-possession du pénis.

Il est curieux que L. I., appelant ce mouvement l'«A priori du Même», le dissocie de la démarche différentielle. Car l'«A priori du Même», loin d'être une construction autonome, est au contraire *le concept collaborateur logique de la Différence* : la Différence réfère l'Autre (la femme) à l'Un (l'homme), posé en dominant. L'Autre est toujours le négatif de l'Un, du Même. La notion de Différence fonde nécessairement la constitution d'un dominant référent (le Même) et d'un dominé référé (l'Autre). Elle est redoutable dans la mesure où elle appelle inexorablement, quand elle est ordonnatrice des rapports sociaux, l'idée de hiérarchie. Elle consiste en un double mouvement : elle accorde le primat à Un terme qu'elle érige en norme, et précipite l'Autre dans le négatif, le monstre.

Quand L. I. pose que la «Logique occidentale» a discrédité la Différence pour satisfaire le narcissisme de l'homme, elle se livre à une interprétation réductrice et, de ce fait, fausse. *D'une part*, dans la mesure où elle ne voit pas que la logique occidentale a au contraire intégré le concept de Différence (qui ordonne idéologiquement les rapports de domination hommes/femmes), posant ainsi l'existence d'une irréductible différence des sexes, c'est-à-dire d'une hiérarchie où les femmes sont différenciées et, dans le même mouvement, évaluées négativement par rapport au référent. *D'autre part*, en ce qu'elle psychologise son investigation : elle pose l'existence d'un «homme» pourvu d'une *psyché éternelle* et hostile à tout ce qui lui échappe ; elle transforme un élément fantasmatique *descriptif* en caractéristique *explicative* ; elle confère à l'homme un *pouvoir originel*, un *désir premier de domination* (aussi inconscient conçoive-t-elle ce désir). Et surtout elle produit une *analyse psychologique* de la «logique» alors qu'elle étudie un discours, une théorie.

Le recours à la psychologie permet certes de décrire dans la singularité de certains cas, le destin de ce que Freud appelle la «pulsion de savoir» : on peut alors rendre compte de la façon dont un individu particulier, inscrit dans une dimension historique singulière, se constitue en sujet connaissant. Dans cette optique résolument psychologique, on met donc en relation des productions (théoriques, artistiques...) avec l'histoire du sujet qui les produit ; ce que ne fait pas Luce Irigaray qui analyse psychologiquement le discours platonicien sans pour autant référer aux éléments anamnestiques dont Freud faisait usage.

Luce Irigaray semble ainsi se situer entre deux types d'analyse : psychologique, alors même qu'elle ne dispose pas du matériel nécessaire ; ontologique (puisqu'elle veut étudier la place de l'Homme et non d'un certain homme X), mais elle opère alors une réduction psychologique : elle prétend rendre compte du contenu des énoncés platoniciens en référence à un désir de l'homme. Or cette réduction psychologique est injustifiée, dans la mesure où un discours se constitue dans une formation sociale particulière, dont il est le produit. Tout discours – même s'il est doté d'une historicité qui lui est propre – agence nécessairement des thématiques épistémologiques en cours dans la société, est sous-tendu par des

déterminants institutionnels et répond à des impératifs économiques. En ce sens, le sujet qui participe au Discours – l'auteur – est enveloppé dans des règles extérieures à sa psychologie. On peut certes décrire psychologiquement comment un auteur A ou B a trouvé à investir sa «pulsion de savoir» dans tel domaine de connaissances, mais on ne peut prétendre réduire le contenu du discours à cet investissement.[14]

Que peut-on affirmer, en toute rigueur, quant à la relation des hommes aux discours ?

1° Que les hommes sont les modalités énonciatives privilégiées du discours : ce sont eux qui produisent dans leur grande majorité les énoncés.

2° Que, placés dans une organisation sociale androcentrique, dominée par l'oppression des femmes, les hommes ont produit des énoncés tronqués et truqués. Enoncés dont certains sont phallo-*centrés*, mais nullement phallo*morphiques*. Cette distinction est essentielle : le discours des hommes n'est pas motivé par la forme de leur sexe, mais obéit à l'organisation patriarcale.

L'équivalence que Luce Irigaray établit entre «logique occidentale» et «énoncés sexistes des hommes», l'interprétation psychologique qu'elle fournit des schèmes de pensée, l'entraînent à des conclusions pour le moins abusives en ce qui concerne les femmes. Nous y reviendrons.

Pour L. I., la falsification du «Logos occidental» repose sur une exclusion de l'«irréductible sensible», «empirie» : le sexe féminin, et le corps maternel. Son étude exclusive des discours, et son inscription dans le socle épistémologique de la psychanalyse, la conduisent à prendre pour l'origine ce qui est la conséquence, et à s'enfermer dans le piège naturaliste. En effet, le type d'analyse qu'elle élabore ne lui permet pas de montrer le statut de la catégorie de sexe dans l'émergence de la logique occidentale.

On peut révéler que les discours fournis par l'Occident ont pris comme centre d'ordination, dans certains de leurs énoncés, la notion de «différence naturelle des sexes», et que cette ordination permet la perpétuation d'un système social oppressif. Mais on ne peut pas prétendre que l'oppression consiste en une occultation de la nature des femmes : *le recours à la nature est au contraire fondamental pour justifier et masquer l'oppression sociale des femmes*[15]. C'est *secondairement* que la nature de la femme est d'une certaine façon occultée ; *tout se passe comme s'il fallait connoter l'existence naturelle de la femme, mais qu'il était impossible de lui donner un contenu positif : la femme ne peut être décrite que comme le vide par rapport au plein de l'homme.*

14. Et ceci même lorsqu'on se réfère au discours d'un homme que la société juge «aliéné», c'est-à-dire «étranger à la société». Le célèbre juriste fou Schreber, qui a publié ses Mémoires en 1903, a fait l'objet d'une analyse psychologique de la part de Freud, qui a tenté de repérer les rapports de l'individu Schreber à son discours délirant. Mais l'analyse de Freud – de son propre aveu – n'épuise pas le sens du discours schreberien. Les thèmes abordés par Schreber s'inscrivent dans le discours qui lui était contemporain : constitution d'une problématique raciste, place de la «discipline» (telle que la décrit Michel Foucault dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p., coll. Bibliothèque des Histoires).

15. *Cf.* Colette Guillaumin, «Pratique du pouvoir et idée de nature» (Communication au séminaire franco-britannique SSRC/MSH sur Catégories de sexe et de classe/Economic relations in domestic group, Londres, oct. 1975) : «Les caractéristiques *physiques* de ceux qui sont *appropriés physiquement* passent pour être les *causes* ou les raisons de la domination qu'ils subissent. Leurs caractéristiques physiques sont censées être pour eux (et pour *eux seuls)* la cause de leurs caractéristiques sociales, l'explication dernière de celles-ci.»

La catégorie de sexe introduit dans les discours, par le biais de la Différence, un masquage de l'existence sociale des femmes, une description tronquée de leur place. Ainsi les discours, loin d'oublier la Différence, la constituent. L'oppression se trouve doublement déterminée : par le naturalisme de l'investigation, et par l'intégration du concept de Différence. Naturalisme et Différence renvoient donc de façon parfaitement synchronisée aux processus oppressifs, qu'ils masquent sur le mode de l'évidence et de la fatalité. Pénétrons précisément dans l'«évidence». Une femme est différente d'un homme : nier cela relève de la névrose, de la folie. Pourtant, l'«évidence» pose question. Ce n'est pas l'idée de la *spécificité* de chaque sexe qui est problématique, mais le *questionnement différentiel* par où la femme ne peut se décrire que par l'«en moins que l'homme», et par sa «nature». Quand on parle de «Différence des sexes», on ne s'attache nullement à décrire l'homme et la femme dans leur spécificité génitale, mais on fait dire à la nature de la femme la raison de l'oppression sociale des femmes, dont l'existence psychique et sociale se trouve ainsi entièrement prescrite par l'anatomie déficiente.

2) La tactique discursive : le truquage des énoncés.

Luce Irigaray établit de Platon à Freud un continuum fondé sur l'existence de la Logique occidentale, c'est-à-dire sur le «désir» de l'«homme». Cette construction psychologisante et réductrice ne lui permet pas d'analyser avec rigueur la stratégie patriarcale. Tout au plus lui permet-elle de mettre à plat quelques tactiques.

Ainsi, en ce qui concerne le discours freudien – où toutes les métaphores construites depuis l'Antiquité ont trouvé à s'articuler –, L. I. formule un certain nombre de critiques contre l'organisation patriarcale. On peut lire par exemple dans *Speculum* une opposition à la prescription du psychique par l'anatomique (p. 12) ; une dénonciation de la fonction séductrice de la Loi (p. 39) ; une démystification des positions de père et de mère (pp. 40-41) ; une mise en question de l'assimilation du fonctionnement psychique actuel à des lois éternelles (p. 120). Cette déconstruction donne à penser que L. I. postule une oppression des femmes fondée sur une assise sociologique. Qui se concrétise dans *Speculum* par le renvoi à la théorie marxiste :

> «... *quelle infrastructure économique commande la conception du rôle de la femme chez Freud ?* Quitte à ce qu'il reproche à celle-ci son manque d'aptitudes : sexuelles, psychologiques, sociales, culturelles, etc. Misogynie qui peut s'entendre comme *caution* idéologique aux régimes de propriété en vigueur.»
>
> (*Speculum*, pp. 150-151)

De même, dans *Ce sexe qui n'en est pas un,* Luce Irigaray expose la nécessité d'une interrogation politique de la psychanalyse :

> «On n'a pas fini d'énumérer les questions que pourrait se poser la psychanalyse quant au «destin», en particulier sexuel, imparti à la femme, destin trop souvent mis au compte de l'anatomie, de la biologie, qui expliqueraient, entre autres choses, la fréquence très élevée de la frigidité féminine.
>
> Mais *les déterminations historiques de ce destin vaudraient d'être interrogées.* Cela implique que la psychanalyse reconsidère les limites mêmes de son champ théorique et pratique, qu'elle s'impose le détour de

> l'«interprétation» du fond culturel et de l'économie, notamment politique, qui l'ont, à son insu, marquée. Et qu'elle se demande s'il est possible de débattre, régionalement, de la sexualité féminine tant qu'on n'a pas établi quel fut le statut de la femme dans l'économie générale de l'Occident.»
>
> («Retour sur la théorie psychanalytique», in : *Ce sexe qui n'en est pas un*, p.62)

Pourtant elle semble oublier la plupart de ses critiques aussitôt qu'elle les a formulées. Ceci tient à l'ambiguïté de son projet :

> «... J'essaie, comme je l'ai déjà indiqué, de retraverser l'imaginaire masculin, d'interpréter comment il nous a réduites au silence, au mutisme, ou au mimétisme, et je tente, à partir de là et *en même temps*, de (re)trouver un espace possible pour l'imaginaire féminin.»
>
> («Questions», in : *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 159. Souligné par moi)

Ce projet prend en effet comme évidences des catégories qui auraient dû, dans les termes de Luce Irigaray, être soumises à une interprétation politique : l'«imaginaire», le «masculin», le «féminin». En second lieu, il s'enferme dans la seule dimension de l'idéologique (réduite ici en plus à un «imaginaire») ; enfin, il annule la dimension de l'oppression par une recherche essentialiste qui est précisément le ressort même de l'oppression. C'est qu'il manque à L. I. d'avoir débattu, en profondeur, «du statut de la femme dans l'économie générale de l'Occident».

Je vais essayer de montrer comment l'ambiguïté de son projet entraîne Luce Irigaray à une analyse restrictive de notre oppression.

II. – LES "CONSEQUENCES" DU "PHALLOMORPHISME" : LA FEMME N'EXISTE PAS

• *L'hystérie : mime et faire-semblant*

L'homme a donc constitué le «Logos» de façon à résoudre le problème de son principe, laissant à la femme les éléments les plus inassumables – la mort par exemple (*cf. Speculum*, pp. 61-63). L'impasse dans laquelle l'homme enferme la femme dépossède cette dernière du langage, de son sexe, la produisant comme hystérique :

> «... ses pulsions sont, en quelque sorte, en vacance : non investies, vraiment, dans la structuration d'une «psychose», ni dans l'auto-érotisme, ni dans l'édification d'un narcissisme, ni dans le désir, l'amour, pour son premier objet, ni dans l'appropriation, l'avoir – fût-ce par le détour de la sublimation – de sa sexualité, de son sexe, etc. *Il ne lui reste que l'hystérie.* La psychose ? névrose ? hystérique. Sur un suspens, dans un suspens, de l'économie de ses pulsions originaires, elle fera «comme» on lui demande. «Comme si» elle faisait ce qu'on lui demandait. Mais un «comme», «comme si», pour elle non maîtrisés, ni vraiment ludiques, même s'ils peuvent parfois apparaître tels (...)»
>
> (*Speculum*, pp. 85-86)

Luce Irigaray reprend à son compte la théorie freudienne, et l'interroge de l'intérieur. Elle reconstruit le trajet psychologique imposé à la petite fille pour devenir

femme, et cherche des équivalences conceptuelles-cliniques : la femme serait-elle produite comme psychotique ? mélancolique ? (*Speculum*, p. 78 *sq.*). Elle aboutit à l'hystérie, comme Freud et Lacan. Ce qui pose deux questions :

1° N'est-il pas abusif de proposer une catégorie psycho-pathologique pour définir ce qui s'avère être un cursus psycho-sociologique : assujettissement de la fille à la féminité, que Freud reconnaît ponctuellement ne pouvoir définir en termes psychanalytiques[16] ?

2° Quel contenu donner au concept d'hystérie ? L.I. met la notion de «mime» au centre de ce concept. Certes, le *symptôme* hystérique apparaît comme la copie – non conforme – de symptômes organiques, qui met en échec le pouvoir médical (il est depuis Freud courant de questionner le symptôme hystérique dans ce sens). Mais est-ce à dire pour autant que la *structure* hystérique (censée donc définir la femme) soit sous l'égide du «mime» ? L'hystérie se définirait alors comme le «faire semblant» : elle consisterait pour la femme à faire ce que l'homme attend, intégralement. Par exemple, l'analyste attend-il de la femme qu'elle éprouve l'envie du pénis, elle l'éprouvera :

> «Bien sûr, ne négligeons pas que la femme, hystérique, est particulièrement apte à la soumission, la suggestion, la fiction même, en ce qui concerne le discours-désir de l'autre. [...] Donc elle dira, et redira, sa convoitise de l'organe mâle (...)»
>
> (*Speculum*, pp. 64-65)

Luce Irigaray intègre, dans cette interprétation de l'hystérie, le très traditionnel schéma de *l'influence*, qui veut qu'un rapport de pouvoir s'appuie sur *l'aptitude* du dominé à la faiblesse, l'aptitude du dominant à la force. Posé de cette façon, le concept d'hystérie permet de faire une équivalence complète entre :

– la place idéologique offerte aux femmes par les discours ;
– la femme en tant que «sujet» inscrit dans une existence psychique sociale.

Grâce au concept d'hystérie, la femme peut se définir entièrement par le discours de Freud, par exemple ; il suffit d'admettre que la femme – chose vide – se remplit du rôle que l'homme lui donne.

Comment Luce Irigaray a-t-elle pu réduire la femme à cet automate ? La lecture des observations de Freud sur les «hystériques» célèbres Elizabeth von R., Emmy von N., Dora... ne débouche pas sur la conclusion que l'hystérie est le mime obéissant et soumis au désir de l'homme. Les femmes que Freud nous dépeint sont plutôt en révolte contre leur état de femme. Dora n'était-elle pas, entre autres, en rage d'être objet d'échange pour son père ? Freud lui-même a été obligé de le relever !

> «Lorsqu'elle était exaspérée, l'idée s'imposait à elle qu'elle était livrée à M. K... en rançon de la complaisance dont celui-ci témoignait vis-à-vis de sa propre femme et du père de Dora, et l'on pouvait pressentir, derrière la tendresse de Dora pour son père, la rage d'être ainsi traitée par lui.»[17]

16. Dans «Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine», Freud note : «Quant à l'essence de ce que, au sens conventionnel ou au sens biologique, on nomme «masculin» et «féminin», la psychanalyse ne peut l'élucider ; elle reprend à son compte les deux concepts et les met à la base de ses travaux» (in *Névroses, psychoses et perversions*, Paris, PUF, 306 p., (Bibliothèque de Psychanalyse) ; pp. 245-270.

17. Sigmund Freud, «Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)», *in Cinq psychanalyses* Paris, PUF. 422 p. (Bibliothèque de Psychanalyse) ; p. 23.

Et n'a-t-elle pas abandonné Freud à son incompréhension manifeste ?... Comment oublier qu'Anna O. est devenue, malgré le «lâchage» de Breuer, et ses multiples souffrances, une militante féministe résolue ?[18]

Freud a certes dépeint le «destin» de la femme : son assujettissement à la Loi patriarcale... mais il a été aussi obligé d'admettre que les femmes se révoltaient contre cette Loi, ne pouvant, vraiment, «en avoir fini avec leur complexe de virilité et accepter sans rancœur toutes les possibilités concevables de leur rôle féminin»[19]... ceci dans la mesure où «en tant qu'elles sont les porteuses des intérêts sexuels de l'humanité», les femmes «qui peuvent sans doute se satisfaire d'un nourrisson comme substitut d'objet sexuel, mais ne peuvent se satisfaire d'un enfant qui grandit, les femmes déçues par le mariage tombent dans de sévères névroses qui assombrissent toute leur vie.»[20]

L'hystérie ne poserait-elle pas le problème de l'impasse actuelle de l'«identité sexuelle» ? Les femmes hystériques, développe longuement la littérature psychanalytique, manifestent une impossibilité à savoir leur sexe. Certes. Mais comment pourrait-il en être autrement quand «être femme» équivaut à «mener une existence confinée, dépendante» ? L'hystérie révèle les contradictions de l'édifice et l'impossibilité pour les femmes à être ce que l'on attend qu'elles soient ! L'hystérie est entre l'assujettissement et la révolte.

En revanche, la définition qu'en donne L. I. paraît bien restrictive. Elle semble être permise par l'insuffisance de son questionnement à la psychanalyse : Freud a-t-il purement et simplement enfermé la femme dans un discours réducteur, ou bien a-t-il rendu compte de son aliénation au patriarcat ? Où est le truquage et où est la description du fonctionnement psychologique actuel ? Questions qui devaient être au préalable d'une étude sur Freud. Car elles engagent la constitution d'une théorie de l'oppression, sans laquelle une étude sur la femme est réductrice. En faire l'économie, c'est courir le risque de redoubler implicitement les schémas oppressifs. Dans l'effritement, l'éclatement de la réflexion qui accompagnent les démystifications idéologiques, un fil directeur est indispensable. Ce fil, L. I. semble à certains moments l'avoir perdu, entre fauteuil et divan.

• *Le crédit fait à Freud sous le couvert de son discrédit*

Ainsi L. I. répond à Freud sur le «moindre sens de la justice des femmes» que celui-ci pose comme une caractéristique des femmes. Elle y répond comme s'il s'agissait d'une évidence :

> «Pour en revenir à la justice, au «sens de la justice», on pourrait se demander comment la femme y accèderait, *vu son exclusion de la pratique des échanges, sinon au titre de marchandise.*»
>
> (*Speculum*, p. 147)

18. *Cf.* Phyllis Chessler, *Les femmes et la folie*, Paris, Payot, 1975 (édition américaine : 1972).

19. Sigmund Freud, «Analyse terminée et analyse interminable», in *Auswahl aus Freud's Schriften*, Wien, Zurich, Psychoanalytischer Verlag, pp. 403-427 ; citation extraite de la p. 426.

20. Sigmund Freud, «La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes», in *La vie sexuelle*, Paris, PUF (Bibl. de Psychanalyse), pp. 28-46 ; p. 39.

L. I. accepte le fait avancé par Freud, et s'essaye à le justifier. Or il aurait été plus expéditif et plus pertinent d'interroger Freud sur le concept de justice, que sa théorie n'a jamais développé, et de montrer que son assertion reposait sur une grossière raillerie misogyne. La malveillance qui perce dans les propos de Freud est la même qui impulse ses réflexions sur le tissage, seule invention des femmes, censé cacher leur amoindrissement anatomique ! Ses remarques constituent un *truquage* qui invalide une réalisation sociale en la posant comme conséquence d'une anomalie anatomique (ce qui est une conception normative sans grand intérêt) et, qui plus est, comme unique (ce qui est faux : les femmes ont créé des inventions que les hommes se sont appropriées, ou qu'ils ont niées comme inventions...).

Peut-être convient-il de considérer la psychanalyse de façon contradictoire. Quel statut pourrions-nous lui donner en regard de l'oppression des femmes ? L. I. manifestement ne parvient pas à répondre. Parfois ses critiques laissent croire qu'elle pose les assertions de Freud comme des inventions (exemple : le désir du pénis éprouvé par les femmes). Mais à d'autres moments elle semble admettre intégralement les hypothèses psychanalytiques. D'où ses remarques pessimistes sur l'hystérie.

*

Trois types d'approche, dont la distinction est essentielle, me semblent possibles dans la théorie freudienne.

Première approche

La psychanalyse trace une théorie générale du psychisme à partir d'un matériel clinique mixte (hommes, femmes). Cette théorie, qu'on peut poser comme «méta-psychologie», établit les lois du fonctionnement psychique et leur mode de structuration : dimensions consciente, inconsciente, préconsciente ; problématique de la pulsion ; fonction du symptôme ; structure du désir... Que notons-nous alors ? *Que l'appareil psychique n'a pas de sexe.*

Deuxième approche

La psychanalyse établit une théorie de la «culture». Freud décrit la structure (patriarcale) et le fonctionnement (répressif) de l'ordre culturel, nous livrant ainsi une sorte de reconstitution de l'organisation symbolique patriarcale de la société. Il pose que le domaine de la sexualité est celui sur lequel la «culture» s'étaye, exigeant de l'individu un renoncement (prohibition de l'inceste, restriction de la vie sexuelle) et un assujetissement à la Loi du Père. L'ordre culturel impose la catégorie du «Manque», différenciant sexe masculin/sexe féminin. Il «châtre» la femme et fait accéder le phallus au rang de symbole (le symbole comme meurtre de la chose). Cette différenciation-hiérarchisation assure le roulement de la structure patriarcale (par l'existence d'une case vide qui rend possible le jeu des éléments) et justifie son fonctionnement oppressif : elle soutient idéologiquement une division des tâches qui pose la femme en dehors du circuit social, une appropriation de la femme par l'homme.

La psychanalyse, dont le matériel clinique se constitue des positions subjectives des individus, rend compte du cursus psychologique que suit l'enfant pour acquérir son identité d'adulte sexué, et soumis à la Loi patriarcale. Elle décrit des

processus d'assujettissement, en différenciant fille et garçon, chacun devant se couler dans la place que le patriarcat, dis-je, l'anatomie, dit Freud, lui donne.

La psychanalyse déborde sans cesse du cadre d'un constat limité à une organisation socio-culturelle, pour constituer un dogme naturaliste. Pourtant, à utiliser malgré elles les constructions psychanalytiques, on parvient à comprendre le caractère aigu que prend la démarche de différenciation sexuelle dans la société patriarcale. Ceci permet de rompre avec la notion psychosociologique très ambiguë de «rôle», qui ne rend pas compte du caractère de violence, d'inéluctable et d'évidence que prend chez les individus le processus de l'identification sexuelle.

Malgré elle, la psychanalyse nous montre donc que la «différence des sexes» ne peut s'instaurer et prendre sens psychiquement que par la violence, et que son caractère d'inéluctable lui vient de son amalgame avec des problèmes humains fondamentaux, *par la confusion signularité - identité sexuée.* Les ressorts et les implications de cette confusion méritent d'être approfondis :

L'enfant est confronté à la symbolique patriarcale dès lors qu'il est pris dans les réseaux du langage. Un certain nombre de constructions imaginaires lui sont imposées (théories sexuelles infantiles, Oedipe, castration) qui médiatisent et ordonnent son approche de la réalité sexuelle. La notion de «Différence des sexes» tient une place centrale dans ce défilé fantasmatique. Elle est imposée à l'enfant comme :

1° étant d'ordre naturel ;

2° appelant une hiérarchie ;

3° indispensable pour acquérir une identité.

Elle est en quelque sorte introduite de force dans le psychisme de l'enfant, et lui fait concevoir les sexes féminin et masculin comme radicalement opposés – le sexe féminin comme «rien à voir», le sexe masculin comme «tout à voir».

L'enfant, dont la question de l'identité sexuelle ne se pose pas de prime abord, réordonne après-coup toutes les expériences de manque qu'il avait faites avant, sous le primat de la castration. *D'où la place centrale que tient au plan psychologique cette introduction de la différence sexuelle.* Car la psyché ne peut établir un fonctionnement vivable que dans la mesure où elle inclut la dimension de l'objet séparé du corps, de l'Autre séparé de soi. Tout processus fusionnel est antinomique de la constitution d'une singularité, par quoi le fonctionnement psychique prend sens. Nul ne songerait à contester cela.

Mais la psychanalyse, dont les réflexions sont sous-tendues par un «socle épistémologique» commun aux sciences humaines, fait sienne la notion de «Différence» dont le fondement est la hiérarchie. Par là même, et dans la mesure où elle ne peut dissocier le fonctionnement psychique du fonctionnement symbolique de la «culture», elle est contrainte d'amalgamer – comme le fait ce même système symbolique – le paradigme «Singularité indispensable - séparation - perte de l'objet» et le paradigme «Identité - Différence = Hiérarchie - Primat du phallus».

Il y a effectivement un *fatum*[21] de l'être humain, dont la perte, le manque, la brisure sont les points principaux. Mais le roc de la mort n'a pas le même statut

21. Quel mot trouver en français pour dire le caractère inéluctable de la mort, destin tragique et fatal ?

que le roc de la castration. Pourquoi la théorie psychanalytique les amalgame-t-elle ? Sans doute parce qu'elle réfère à ce que, faute de mieux, j'appelle l'«ordonnancement patriarcal» qui met en avant la dimension du sexe, mais en la posant simultanément comme dimension interdite. Cet ordonnancement pose les hommes et les femmes comme différents (c'est-à-dire l'homme comme «positif», la femme comme «négatif du positif»), et étend la dimension du sexe à l'univers entier : le sexe est partout, mais les rapports sexuels impossibles. Ce qui coïncide admirablement avec l'impasse actuelle des rapports homme-femme que la psychanalyse, du fait de son objet, ne peut manquer de décrire.

Dans le cadre actuel, se constituer une identité c'est donc acquérir une identité sexuée, c'est-à-dire intégrer la différence, ou encore reconnaître la castration comme menace pour les garçons, comme réalisée pour les filles. L'effet de violence psychique qu'exerce ce système doit permettre aux individus d'être poussés à leur place, et d'y être maintenus.

A mon sens, la psychanalyse n'a pas inventé la structure patriarcale et son incidence sur la subjectivité. Il semble bien que notre système psychique soit *ici et maintenant* appelé à fonctionner ainsi. Le problème que pose plutôt la psychanalyse apparaît quand elle se transforme en «conception du monde» et qu'elle juge inéluctable ce qu'elle constate. Car, par ce jugement, elle distord le sens du matériel parlant qu'elle recueille.[22]

Si l'on résume ce que la psychanalyse – bon an, mal an – nous enseigne, on peut dire : il n'y a pas de différence des sexes anatomique qui soit première, ou de l'ordre du sensible. Il y a une anatomie que l'enfant symbolise en fonction des schèmes imaginaires qui lui sont imposés, schèmes de la Différence - hiérarchie.

Dans un système symbolique non patriarcal, la dimension du sexe sera à «sa» place. La singularité des individus ne se résumera pas à leur identité sexuelle. D'ailleurs la psychanalyse nous enseigne aussi que dans le cadre actuel la fusion singularité/identité sexuée n'est pas totale : dans les tout premiers temps de la vie, l'enfant se constitue en sujet autonome en dehors de toute référence à son sexe anatomique.[23]

Troisième approche

Enfin le discours psychanalytique fournit un portrait de la «femme». La femme y est décrite comme marginale, inconnue, continent noir, mystère. Mais aussi

22. Ainsi la psychanalyste Eugénie Lemoine-Luccioni dans *Partage des femmes* (Paris, Seuil, 1976, coll. Le Champ freudien) élabore une construction théorico-clinique qui part du constat d'un «état de crise» aujourd'hui, des «plaintes des femmes». Elle note : «Aussi ne pouvais-je manquer au point présent d'une réflexion qui traverse le champ freudien, de m'interroger, moi femme, sur le «que veut une femme», même si je cours le risque de découvrir qu'elle veut justement disparaître comme femme» (p. 10). Mais devant cette question capitale, elle refuse de pousser jusqu'au bout la logique du «risque» et referme vite la brèche en figeant le fonctionnement actuel dans l'Eternité : «Aucune révolution sexuelle ne fera bouger ces lignes de partage, ni celle qui passe entre l'homme et la femme, ni celle qui divise la femme» (p. 9), et en s'en tenant à l'incertitude : «... il est bien vrai que la femme se trouve prise dans des paradigmes et systèmes de représentations virils. Mais je n'en conclus pas qu'elle ne devrait pas y être prise. Je n'en sais rien». Luce Irigaray, au contraire, pose cette nécessité.

23. D.W. Winnicott, «Objets transitionnels et phénomènes transitionnels», in *Jeu et réalité,* Paris, Gallimard, 1975 (Connaissance de l'Inconscient). Winnicott, qu'on ne peut suspecter de féminisme, a noté que la constitution de l'«espace transitionnel» se faisait suivant les mêmes lois chez garçons et filles : le choix de l'objet est indifférent ; et les modalités de son apparition sont fonction des rapports de l'enfant avec son objet primordial – la mère, qui peut n'être pas biologique.

comme inférieure, irréductiblement, passive, masochiste, narcissique, névrosée, débile mentale, égoïste, acariâtre, castratrice... bref, puisque le primat phallique ordonne tout, ... châtrée. Cette description de «la femme» que Freud développe dans ses articles sur la sexualité «féminine», est un grossier tissu où se nouent des éléments tirés de la théorie de la culture, des constats issus de la pratique analytique (érigés en lois normales et normatives), et des stéréotypes misogynes traditionnels. Mais elle intègre très peu la théorisation psychologique proprement dite : d'où ses contradictions flagrantes, ses inexactitudes, son manque de rigueur.

C'est pourtant cette description de la femme qui a été retenue de l'œuvre freudienne. Et pour cause : ce portrait de femme est intégralement inscrit dans le système patriarcal. En effet, il différencie la femme et, sous couvert de déchiffrer son «mystère», sa «spécificité», il l'englobe dans un discours réducteur, naturaliste, normatif et péjoratif qui la définit uniquement comme «femme».

Ainsi cette théorie fait d'une pierre deux coups : elle justifie l'oppression des femmes (qui se voyait dénoncée au début du XIXème) et l'asseoit de façon inéluctable ; elle occulte ce que par ailleurs la théorie psychanalytique démontre, à savoir que la femme n'est pas seulement la femme être rendu marginal et inférieur, elle est aussi *l'individu/général.*

*

Luce Irigaray est victime de ce subterfuge idéologique. Elle occulte que la différence des sexes n'ordonne pas dans son entier l'ensemble de la théorie freudienne, elle s'enferme *dans le portrait de femme que Freud a peint en surimpression sur une toile générale,* elle prend cette toile craquelée pour une œuvre d'art et conclut : la femme n'existe pas :

> «La femme, comme telle, ne serait pas. N'existerait pas, si ce n'est sur le mode du PAS ENCORE (de l'être).»
>
> (*Speculum,* p. 207)

Ce constat d'inexistence (qu'elle nuance un peu dans *Ce sexe qui n'en est pas un,* mais en gardant les mêmes prémisses, ce qui aboutit sensiblement aux mêmes conclusions : j'y reviendrai) porte non seulement sur l'«être» de la femme, mais aussi sur ses possibilités de transgression.

• *L'invalidation du féminisme*

La femme, être falot dépossédé du langage, semble à Luce Irigaray incapable de formuler une critique recevable du patriarcat :

> «Car si l'affranchissement sexuel est une revendication, notamment «féministe», dont les termes sont parfois, souvent, maladroitement posés, mal évalués, trop peu élaborés, donnant prise à la dérision – ironie facile pour qui dispose du langage et n'a pas à en acquérir l'usage pour, ensuite, le subvertir (...)»
>
> (*Speculum,* p. 148)

Cette critique, qui insiste sur l'insuffisance et la maladresse des discours féministes, prend explicitement comme référence normative l'homme (sa dérision, son ironie).

Elle semble s'étayer sur une idée de l'oppression des femmes, idée pessimiste selon laquelle les femmes ne disposent pas du langage pour s'exprimer. Or cette assertion est fausse. La femme a toujours parlé et pensé en même temps que l'homme, de même qu'elle a participé à l'histoire. Mais elle a été exclue des discours, rayée des archives. Ceci sous deux formes : soit il lui a été impossible d'occuper certaines places ; soit sa participation effective a été tue, niée.[24]

Au fur et à mesure qu'elles accèdent aux places de modalités énonciatives (ce qui leur est difficile, car barré), les femmes mettent à jour cet enfouissement, cette rature, cette invalidation de leur existence. Telle est une des activités du maladroit féminisme...

Luce Irigaray complète sa critique du féminisme par une réflexion sur les perspectives politiques censées le guider :

> «Et, dans l'ignorance, l'inconscience, de ce qui lui revient, de ses mérites, de sa valeur, de la spécificité éventuelle de son rôle dans l'économie des échanges, la femme ne pourra qu'«envier», et réclamer, des pouvoirs égaux, ou «équivalents», à ceux des hommes. Moment, sans doute inéluctable, où elle se représente(ra) comme assujettie, victime, revers de fortune, du narcissisme pénien, dans le seul but de s'emparer de tels privilèges. Révolte, révolution sexuelles qui renverseraient simplement les choses, et qui risquent de perpétuer un éternel retour du même. Ainsi, Freud a-t-il de quelque façon raison de contester les «féministes», à ceci près que les raisons qu'il invoque sont contestables, et témoignent de sa méconnaissance de l'importance de la question.»
> (*Spéculum*, p. 148)

Les féministes ne viseraient ainsi sans le savoir qu'à une perpétuation du phallocentrisme ; en renversant simplement les choses (que de luttes, de batailles sont condensées dans ce «simplement» !), inconscientes de leur valeur elles mèneraient une lutte condamnable – par Freud, Luce Irigaray – du fait de leur méconnaissance concernant le primat du Même.

L'antiféminisme qu'exprime ici Luce Irigaray semble se soutenir d'une théorie de l'aliénation des femmes – qui invalide leur recherche pour insuffisance de pensée et de langage ; d'une opinion/préjugé concernant le féminisme (préjugé qui assimile féminisme et revendication de libération sexuelle ; or le féminisme dénonce la répression sexuelle comme l'un des domaines de l'oppression : il ne se résume pas à cela) ; et d'une problématique de la destruction du phallocentrisme : il faut détruire le primat du Même et rétablir la Différence, redonner aux femmes leur véritable valeur. Triple approche qui pose Luce Irigaray hors du groupe des femmes – qui ne savent pas manier le langage –, loin des féministes – inconscientes de leur valeur et de leurs perspectives de lutte –, proche de Freud mais plus clairvoyante que lui.

• *Théorie oppressive ou théorie de l'oppression ?*

Luce Irigaray ne fournit pas tant une théorie de l'oppression qu'une reconstitution de la place idéologique «femme» que le patriarcat offre aux femmes. Elle ne

24. Par exemple, on est seulement en train de découvrir maintenant des écrits de femmes féministes ou de femmes révolutionnaires : ces écrits n'étaient pas compris dans les archives, dans l'histoire telle qu'on nous la narre à l'école.

nous décrit pas ce que les femmes sont, car *les femmes ne sont pas l'objet «femme» du discours masculin* : on ne peut confondre «la femme» que décrit l'idéologie et les femmes dans leur existence sociale. L'image de la femme que trace le discours ne rend pas compte de la réalité psychique-sociale des femmes.

Mais, pourrions-nous demander, n'a-t-elle pas retracé la série de violences que subit la fille pour devenir la femme que le patriarcat attend ? Nullement : même si l'on se place du strict point de vue psychologique – de l'investissement imaginaire des sujets, de leurs positions subjectives –, on ne peut concevoir l'assujettissement idéologique à la féminité comme définissant *intégralement et sans contradiction* la «psyché» des femmes. C'est sans doute plus à la notion de «division» qu'à celle de «totalisation» qu'il faut faire appel pour comprendre l'aliénation des femmes.[25]

Le danger du discours psychanalytique (et de sa praxis) est de donner à croire que la castration définit les femmes, résume leur existence psychique. Or le fantasme de la castration est une violence faite aux femmes, qui *tend à briser leur identification comme «être général»*, à leur imposer le signifiant «femme = châtrée» pour se définir. Quant à l'envie du pénis, elle n'est rien d'autre que l'expression, dans les termes imposés par la symbolique patriarcale, du désir de la femme à être autre chose que «la femme» (femme = châtrée). Cela ne signifie «être comme l'homme» que dans la mesure où l'organisation sociale androcentrique confond le général et le masculin.

La femme est produite comme divisée, dédoublée sur le plan psychique : elle est à la fois la même et l'autre. Pour comprendre, décrire cette division sans être victime du psychologisme, il convient d'établir une connexion (pour le moment métaphorique et non explicative : les hypothèses mécanistes sont si stériles) entre les registres psychologique et sociologique.

Considérons par exemple le statut de la femme dans les discours théoriques. On s'aperçoit que la catégorie «femme» introduit un forçage de la différence qui tend très précisément à exclure les femmes du général où elles étaient insérées de fait. Tout se passe comme s'il y avait un truquage qui produit une mystification : celle de donner à croire que les femmes sont ailleurs, de par leur nature de femme (ailleurs que dans la civilisation, ailleurs que dans le langage, ailleurs que dans la pensée, ailleurs que dans la sexualité...). Par l'accent mis sur la différence des sexes, *les discours semblent poser que les femmes sont «ailleurs» : dans le registre d'une nature.*[26]

Or les femmes sont bien, d'une certaine façon, plongées dans un «ailleurs», mais dans un ailleurs qui ne doit rien à la nature : elles sont intégrées dans le mode de production patriarcal, dont elles assurent la reproduction.[27] Et c'est précisément en ceci qu'elles ne sont pas ailleurs que dans la société, mais bien *dans la société.* Cependant, pour faire ce constat, il faut sortir des catégories analytiques fournies par

25. Ceci est l'objet d'un travail en cours. La question se pose en effet de savoir quelle place le langage laisse et donne actuellement à la catégorie de sexe, en quoi le processus d'identification sexuelle peut s'instaurer sur un mode *contradictoire,* si l'androcentrisme du langage permet une possibilité de jeu.

26. *Cf.* Nicole Claude-Mathieu, «Homme-culture et femme-nature ?», *L'Homme,* XIII (3), juil.-sept. 1973, pp. 101-113 ; et «Paternité biologique, maternité sociale... De l'avortement et de l'infanticide comme signes non reconnus du caractère culturel de la maternité» (Toronto, 1974), in : Andrée Michel (ed.), *Femmes, sexisme et sociétés,* Paris, PUF, 1977, pp. 39-48.

27. *Cf.* Christine Dupont, «L'ennemi principal», in *Partisans, Libération des femmes, année zéro,* Paris, (Petite Collection Maspero, n° 106), pp. 112-139.

la sociologie et l'économie classiques[28] ; ces deux disciplines ignorant en effet le mode de production patriarcal, la «totalité» de la société qu'elles théorisent est une totalité où les femmes sont absentes.

Les femmes ne sont donc pas exclues de la *réalité* du «général» social, mais de la *représentation* qu'en fournit le discours dominant. Cette représentation désocialise l'existence des femmes par le biais d'un forçage de la notion de «femme» entièrement définie par des critères naturalistes. De ce fait, *plus «la femme» existe, moins les femmes existent* : plus sont limitées leurs activités, plus est restreinte leur existence à la seule dimension familiale, plus sont appropriés leurs corps, plus est limitée leur autonomie individuelle corporelle.[29] La difficulté pour nous est d'affirmer la réalité des femmes sans sombrer dans la mystification différentielle. Notre démarche doit englober dans le même temps la révélation de l'exploitation spécifique des femmes, et l'affirmation de leur existence en tant qu'individus «généraux», *dès à présent.*

La femme est donc produite comme dédoublée : individu social, elle accomplit des tâches, elle a une existence ; «femme», elle mène une vie prétendue naturelle pour le compte de sa famille. Mais il ne s'agit pas de dire que cette division oppose le concret et l'idéologique. Car la notion de «Femme» est imbriquée dans la matérialité de l'existence : les femmes sont *enfermées* dans le cercle familial, et travaillent *gratuitement.* L'ordination patriarcale n'est pas seulement idéologique, elle n'est pas du simple domaine de la «valeur» ; elle constitue une oppression matérielle spécifique. Pour révéler son existence et mettre à plat ses rouages, il est nécessaire de destructurer l'idée de «femme», c'est-à-dire de dénoncer le fait que la catégorie de sexe a envahi des territoires gigantesques à des fins oppressives.

Au plan psychologique, c'est le signifiant «femme» qui doit résumer pour la femme l'ensemble de son existence. Le forçage de ce signifiant dans son système psychique est rendu possible par son assujettissement aux schèmes de la symbolique patriarcale. Cursus qui tend à annihiler l'individu au profit de la seule femme. Et dont le paradoxe est d'imposer à la femme une définition *en négatif* de l'homme, référent. L'«en trop» de femme ne se définit que négativement : comme l'«en moins» que l'homme. Il y a là une surenchère de domination, productrice de contradiction, et source de malaise (l'hystérique qui, dit-on, ne sait pas quel est son sexe !) ou de révolte chez les femmes (les homosexuelles, les féministes qui refusent les cadres du patriarcat, la possession par l'homme).

Les femmes ne peuvent manquer de relever, de remarquer, que ce n'est pas une «véritable» différence des sexes qui ordonne le système patriarcal. C'est pourquoi elles revendiquent actuellement de promouvoir leur spécificité, d'établir VRAIMENT la différence. Mais cette démarche (protoféministe) reste prisonnière du schéma patriarcal, puisqu'elle occulte que la femme n'est pas que la femme. Il est aussi abusif de définir la femme par l'homme que de postuler sa radicale différence avec lui.

28. *Cf.* Christine Delphy, «Le classement des femmes dans les études de stratification : une manœuvre pour masquer leur classe réelle» (Toronto, 1974), in : *Femmes, sexisme et sociétés, op. cit.*, pp. 25-38.

29. C'est pourquoi *toutes* les femmes (quelle que soit leur classe sociale) subissent la même oppression, avec bien sûr des variations dans les modalités.

Les femmes expérimentent toujours à certains moments de leur vie que la «féminité» est une mascarade. Ce vêtement qu'elles doivent endosser se mue souvent en une carapace insupportable. D'où les «plaintes des femmes», leur «insatisfaction», leurs récriminations»... Comment ne pas évoquer l'«Amour», censé régir la totalité de leur existence : n'est-ce pas pour l'amour d'un homme qu'elles doivent devenir épouses soumises, désirables, dévouées, et mères de famille oblatives ? Ce signifiant «Amour» qu'elles ont associé à celui de «femme», et dans lequel elles tendent à se perdre. Quête d'un absolu, d'un impossible. Epure de l'aliénation qu'elles poussent parfois jusqu'au sublime, jusqu'à la folie.[30]

La femme a donc une existence psychique soumise aux lois générales du fonctionnement psychique. Elle parle, elle pense, elle rêve, elle désire. Mais son assujettissement à la symbolique patriarcale la confronte au signifiant «femme», l'induisant à se sentir toujours, quelque part en elle, indigne. Indigne de parler, de penser, de rêver, de désirer... en dehors du lieu où son existence est nécessaire : lieu familial, topique amoureuse... Et ce qu'elle a pu élaborer dans cet espace restreint n'est pas rien. Nous ne pouvons ni le nier, ni le réifier comme relevant de l'éternelle «féminité».

Dire que la femme n'existe pas, c'est donc produire un constat falsifié de la réalité psychologique et sociologique de la femme. Car avoir une existence exploitée, cela ne signifie nullement ne pas être. Subir une division qui engendre la souffrance psychique, cela ne signifie en aucune façon ne pas être.

La femme existe trop en tant que signifiant. La femme existe trop en tant qu'individu exploité, assujetti. Le «pas assez», le «pas encore» se situent non pas du côté de l'«être» de la femme, mais sur le versant de l'autonomie matérielle et psychique des femmes. Ce qui ne peut se construire dans une problématique de la Différence. Ni dans une prospective de l'ineffable.

• *Une prise en compte de la contradiction ?*

Luce Irigaray, dans *Ce sexe qui n'en est pas un,* pose à plusieurs reprises la question de savoir si la femme se réduit à cette fonction de mime (d'inexistente) qu'elle postule être la sienne. Cette question est importante : elle engage une théorie de l'oppression. L. I. propose dans son deuxième ouvrage des énoncés qui semblent moins sommaires que ceux assénés dans *Speculum,* et paraissent introduire une analyse contradictoire. N'écrit-elle pas dans un de ses articles :

> «... si les femmes miment si bien, c'est qu'elles ne se résorbent pas simplement dans cette fonction. *Elles restent aussi ailleurs* : autre insistance de «matière», mais aussi de «jouissance».»
>
> («Pouvoir du discours, subordination du féminin», in : *Ce sexe qui n'en est pas un,* p. 74)

De même, elle pose l'ambiguïté de l'hystérie :

> «Mais cette «pathologie» est ambiguë, parce qu'elle signifie aussi bien la *réserve d'autre chose.* Autrement dit, il y a toujours, dans l'hystérie, à la fois une puissance en réserve et une puissance paralysée.»
>
> («Question», in : *Ce sexe qui n'en est pas un,* p. 136)

30. Le sublime de Marguerite Duras dépeignant la quête impossible de l'absolu Amour (*Le ravissement de Lol V. Stein,* Gallimard, 1964 , rééd. 1976, coll. Folio, n° 810) ; la folie d'Emma Santos (*J'ai tué Emma S,* Ed. Des Femmes, 1976) ; celle de Jeanne Champion (*Le cri,* Paris, Juilliard).

Cependant, la même ambiguïté fondamentale demeure, qui tient au *naturalisme sous-jacent de l'investigation.* En effet, quand L. I. pose la question de l'existence actuelle des femmes, elle y répond par un appel aux essences :

> «... si les femmes peuvent jouer de la mimésis, c'est qu'elles peuvent en réalimenter le fonctionnement. Qu'elles en ont toujours nourri le fonctionnement ? Le «premier» enjeu de la mimesis n'est-il pas de re-produire (de) la nature ? De lui donner forme pour se l'approprier ? Gardiennes de la «nature», les femmes ne sont-elles pas celles qui entretiennent, qui permettent donc, la ressource de la mimésis pour les hommes ? Pour le logos ?»
>
> («Pouvoir du discours, subordination du féminin» in : *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 74)

L'appel aux essences et à la nature constitue un «point aveugle» à partir duquel la boucle oppressive va se refermer sur Luce Irigaray. Traitant l'existence actuelle de la femme comme un pur néant, elle va chercher un «avant toute déformation», c'est-à-dire une essence féminine.

L'absence de théorie de l'oppression, la croyance en l'inéluctable et l'irréductible de la Différence sexuelle, la réduction psychologique, l'inflation de la notion de «femme» qu'on trouve dans l'investigation de Luce Irigaray, ne peuvent que déboucher sur cette recherche essentialiste. Dans le vide laissé par le constat de l'inexistence de la femme, L. I. va édifier une conception «nouvelle» de la femme. Conception sans surprise, puisqu'elle ne peut que projeter dans l'inconnu le trop connu de l'idéologie misogyne.

III. – LA NOUVELLE NEE : L'ETERNELLE FEMININE.

Luce Irigaray postule que la femme n'existe pas encore. Contrairement à l'homme, qui a plus ou moins résolu le problème de son principe, la femme ignorerait la forme de son désir, méconnaîtrait la densité de sa différence. L. I. interroge la femme dans sa «spécificité», c'est-à-dire dans son corps.

• *L'obscurité, l'ineffable, la syntaxe féminine*

Luce Irigaray s'essaye à décrire la tentative de sortie de la femme hors du «Logos masculin». Cette percée dans le royaume des Idées ne peut qu'être abstraite et obscure, limitée à des jeux de mots :

> «Percée, aveugle, de la chambre fermée du philosophe, de la matrice spéculative où il s'est cloîtré pour clairement considérer le tout. Echappée de l'«âme» hors d'elle qui pratique une antr'ouverture par où elle se pourra (re)pénétrer. Effraction de sa paroi clôturante, transgression de la/sa distinction entre dedans/dehors. Ex-stases dans lesquelles bientôt elle risque de se perdre, ou du moins de voir s'évanouir l'assurance de son identité à elle (comme) même. Sans doute cela ne se fera pas d'un coup, emprise qu'elle est déjà dans des représentations et enveloppements multiples, dans des configurations et chaînes diverses qui la

> reconduisent partie après partie à son unité. A la ressemblance de *ce qu'elle serait idéalement dans sa forme, ou substance, propre.*»
>
> (*Speculum*, pp. 239-240 ; souligné par moi)

Les ex-stases et les antr'ouvertures risqueraient de nous plonger dans une rêverie particulièrement enveloppée... si nous ne prêtions pas attention à ce qui donne tout son sens à cette phrase : la «forme», la «substance» «propre» de la femme.

L'impossibilité à décrire, la poétique de l'enveloppement qui sourd dans le texte jouent de façon contradictoire. Pour une part, elles semblent rendre compte des difficultés que rencontre la femme dans sa transgression. Mais, de l'autre, elles aboutissent à une pétrification où aucune lutte n'est exprimable. L'échappée hors du royaume des Idées est tout entière plongée dans l'ineffable :

> «Ce qui est attendu n'est ni un *ceci*, ni un *cela*, pas même un *ici* non plus qu'un *là*. Sans être, ni temps, ni lieux, désignable. Mieux vaut donc se refuser à tout discours, se taire ou s'en tenir à quelque clameur si peu articulée qu'à peine elle forme *un chant*. Tendant aussi l'oreille vers tout frémissement annonçant un retour.»
>
> (*Speculum*, p. 241)

Ineffable de la «syntaxe féminine» : la femme pourrait en effet disposer d'une syntaxe propre, isomorphique avec son sexe, que L. I. aurait commencé à développer dans son *Speculum*.

Ce qui ne laisse pas d'être gênant, c'est que la revendication de l'ineffable s'accompagne nécessairement – pour qui en parle – de quelque chose comme d'une «entourloupette théorique» :

> «Prétendre que le féminin puisse se dire sous la forme d'un concept, c'est se laisser reprendre dans un système de représentations «masculin», où les femmes se piègent dans une économie du sens, qui sert à l'auto-affection du sujet (masculin). S'il s'agit bien de mettre en cause la «féminité», il ne s'agit pas pour autant d'élaborer un autre «concept» – à moins pour une femme de renoncer à son sexe et de vouloir parler comme les hommes.»
>
> («Questions», in : *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 122)

Le refus du terme de concept appliqué au féminin... qu'est-il d'autre qu'un travail conceptuel ?... et comment pourrait-il se formuler hors du concept lui-même ?[31]

Isomorphisme avec son *sexe*... c'est en effet comme statue que la femme est le mieux descriptible. Statue muette soumise à nos regards, statue-momie dont on développe les bandelettes, corps jaugé dans sa «spécificité»...

• *La femme incomplète*

Luce Irigaray n'est pas, pour sa part, pétrifiée par l'ineffable. Et le lieu d'où elle nous décrit la femme n'est pas «neutre» :

> «Or la femme n'est ni fermée ni ouverte. Indéfinie, infinie, in-finie, *la forme ne s'y achève pas*. Elle n'est pas infinie, mais pas plus *une* unité : lettre, chiffre, nombre d'une série, nom propre, objet unique (d'un) monde sensible, idéalité simple d'un tout intelligible, entité d'un

31. De plus, on pourrait s'interroger sur la portée politique de la reprise de certains thèmes philosophiques comme la «perte du sens», la «polysémie», le rejet du terme de concept, à la mode dans certains cercles intellectuels actuels, pour définir le «féminin».

> fondement, etc. Cette incomplétude de sa forme, de sa morphologie, lui permet à chaque instant de devenir autre chose, ce qui n'est pas dire qu'elle soit jamais univoquement rien.»
>
> (*Speculum*, p. 284)

Ce que L. I. dit de notre corps réfère à quelle norme pour poser notre forme dans le versant de l'incomplétude ? Quel «devenir» est censé être prescrit par cette «incomplétude» ? L'assimilation qu'elle opère entre la notion de «forme» et celle de «phallus» la conduit à poser notre sexe dans le domaine de l'informel. Ce qui n'est pas plus juste que de le poser comme «rien à voir».

• *La femme éternelle inassouvie*

Luce Irigaray interprète le sexe de la femme comme une pluralité, dont la spécificité serait en quelque sorte virginale : sexe clos sur lui-même du fait de ses deux lèvres qui se touchent. De ce dispositif anatomique, dépendrait la forme du plaisir de la femme, principalement auto-érotique :

> «La femme, elle, se touche d'elle-même et en elle-même sans la nécéssité d'une médiation, et avant tout départage possible entre activité et passivité. La femme «se touche» tout le temps, sans que l'on puisse d'ailleurs le lui interdire, car son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment.»
>
> (*Ce sexe qui n'en est pas un* (pp. 21-32 du livre), p. 24)

L. I. fournit ici une interprétation de l'anatomie qui certes tend à s'opposer à la conception du sexe-trou, mais au prix d'une généralisation pour le moins surprenante. Surprenante métaphore : ne nous prête-t-elle pas une capacité intrinsèque de jouissance ininterrompue (qui n'est pas sans rappeler la conception que Freud avait des filles, «perverses polymorphes») ? De plus, elle prescrit le plaisir féminin du sexe anatomique, ce qui ne peut qu'aboutir à des spéculations sans fin : si l'on conçoit le sexe de la femme comme un trou, on postulera que le remplissement de sa béance lui donne son plaisir..., si l'on définit son sexe comme une fleur fermée, on posera que la clôture de ses pétales lui donne son plaisir...

Pour Luce Irigaray la morphologie prescrit le plaisir. Mais aussi le désir :

> «Le désir de la femme ne parlerait pas la même langue que celui de l'homme, et il aurait été recouvert par la logique qui domine l'Occident depuis les Grecs.»
>
> (*Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 25)

Les notions de «plaisir», «désir», sont difficiles à saisir. Cependant, du strict point de vue freudien, l'expérience du désir ne réfère pas à la catégorie de sexe. De plus, le désir n'a pas une existence autonome. Il naît dans un rapport de pouvoir où l'enfant est dans l'impossibilité absolue de satisfaire ses besoins vitaux. Puis il est sans cesse canalisé dans des schèmes qui lui prescrivent sa forme et sa matière. Comment pourrait-on postuler l'existence d'un désir en dehors des cadres sociaux, sans tomber dans le naturalisme, c'est-à-dire dans l'oppression actuelle ? Il faut dénoncer les schèmes oppressifs qui canalisent le désir vers des voies de garage, et promouvoir des rapports qui ne soient pas «maître-esclave». Mais bien se garder d'aller chercher la «langue» du désir féminin... car la recherche serait sans surprises. Hélas.

• *L'éternelle idiote*

Luce Irigaray poursuit sa construction, prescrivant l'existence intellectuelle et sociale de la femme de sa «morphologie». Cette prescription ne peut manquer d'étonner, quand on se souvient que L. I. avait critiqué chez Freud la prescription du psychique par l'anatomique. Certes, elle privilégie pour sa part le concept de morphologie sur celui d'anatomie, semblant vouloir référer à quelque chose qui serait plus empirique, moins construit ? En dépit de cette distinction, sa démarche reste fondamentalement naturaliste et complètement influencée par l'idéologie patriarcale. Car on ne peut pas décrire la morphologie comme si elle se présentait à la perception, sans médiations idéologiques. Le positivisme de la construction irigarayenne se double ici d'un empirisme flagrant.

Et ce qui en découle pour nous est terriblement négatif. L. I. nous enferme dans le linceul de notre sexe, nous réduit à l'état de femmes-enfants : illogiques, folles, babilleuses, fantasques... : ainsi est le femme :

> « «Elle» est indéfiniment autre en elle-même. De là vient sans doute qu'on la dit fantasque, incompréhensible, agitée, capricieuse... Sans aller jusqu'à évoquer son langage, où «elle» part dans tous les sens sans qu'«il» y repère la cohérence d'aucun sens. Paroles contradictoires, un peu folles pour la logique de la raison, inaudibles pour qui les écoute avec des grilles toutes faites, un code déjà tout préparé. C'est que dans ses dires aussi – du moins quand elle l'ose – la femme se re-touche tout le temps. Elle s'écarte à peine d'elle-même d'un babillage, d'une exclamation, d'une demi-confidence, d'une phrase laissée en suspens...»
> (*Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 28)

Choc. Tout le mode d'existence que l'idéologie impute aux femmes comme relevant de l'Eternel féminin, et que L. I. semblait avoir un moment posé comme le résultat de l'oppression, est désormais l'essence, l'être de la femme. Tout ce qu'«est» la femme lui vient en dernière instance de son sexe anatomique, qui se touche tout le temps. Pauvre femme...

Mais devant une telle densité d'inexistence, Luce Irigaray ne peut que détourner son regard de nous, et adresser sa prospective à ceux qui parlent, les hommes :

> «Inutile donc de piéger les femmes dans la définition exacte de ce qu'elles veulent dire, de les faire (se) répéter pour que ce soit plus clair, elles sont déjà ailleurs que dans cette machinerie discursive où vous prétendriez les surprendre. Elles sont retournées en elles-mêmes. Ce qu'il ne faut pas entendre de la même façon qu'en vous-même. Elles n'ont pas l'intériorité que vous avez, que vous leur supposez peut-être. En elles-mêmes, cela veut dire *dans l'intimité de ce tact silencieux, multiple, diffus.* Et si vous leur demandez avec insistance à quoi elles pensent, elles ne peuvent que répondre : à rien. A tout.»
> (*Ce sexe qui n'en est pas un*, pp. 28-29)

Mystère de notre absence. De notre rien. De notre silence. Mais alors, *qui nous parle ?*

*
* *

Ce que j'appelle métaphoriquement le «bouclage patriarcal» est un montage idéologique qui intervient après l'émergence du féminisme. Donc après la reconnaissance d'une oppression des femmes par le système social. Il consiste à invalider cette découverte, à canaliser les recherches des femmes dans une optique qui permette le masquage et la perpétuation du patriarcat.

L'invalidation qu'il opère s'effectue suivant plusieurs étapes. Le «plan stratégique» patriarcal n'est pas toujours appliqué dans son intégralité. Parfois, la présentation d'un seul de ses éléments suffit à bloquer toute investigation. Le travail de Luce Irigaray est à cet égard intéressant, car il a nécessité le déclenchement de plusieurs opérations de minage, et nous révèle ainsi les tactiques du Génie patriarcal (qu'on excuse ce vocabulaire militaire, si adéquat pourtant à l'objet !). J'en rends compte sous une forme *structurale*, et non chronologique.

Il s'agit d'un montage, d'une reconstitution schématique de ce que me semble être l'idéologie patriarcale. Mon objectif est de décrire la récupération que fait le Patriarcat des postulats subversifs avancés par les féministes. J'ai choisi d'opposer des personnages imaginaires : cette division mécanique est certes une séparation arbitraire de deux instances qui jouent dans le même discours (la démarche de Luce Irigaray m'a ici servi de modèle), mais elle a le mérite de décrire une dynamique sous une forme concrète, de montrer comment nos questionnements subversifs sont minés par des renversements patriarcaux.

J'utiliserai des initiales pour désigner ces personnages :

F = femme produisant un discours contre le patriarcat.

P = Ordonnancement patriarcal.

I

a) Première dénonciation de F : «La femme est l'objet d'une oppression multiple. Elle est décrite de façon négative, extrêmement misogyne, par le discours dominant. Elle est psychologiquement assujettie à un schéma fait par/pour l'homme.»

b) Premier renversement de P : il consiste en une confusion introduite entre d'une part les niveaux du discours, de la théorie *sur* «la femme», et d'autre part celui de l'existence *des* femmes. L'oppression est poussée jusqu'à la caricature parce que «la femme», nécessairement objet du discours de l'homme, est confondue avec les femmes. Le discours que tient l'homme sur la femme domine ceux que les femmes peuvent tenir sur leur oppression, ou ce que les femmes sont dans leur existence.

II

a) Nouvelle question de F : «La femme, objet d'une oppression, est réduite à n'être rien. Mais pourquoi cette méconnaissance de la femme ?»

b) Nouveau renversement de P : il impose comme schéma causal de cette méconnaissance l'idée de l'«Homme» comme essence, entité biologique. Schéma causal tautologique :

– l'«homme» est dominant parce qu'il est «homme» («homme» = «viril», ce qui lui permet de s'imposer par la force) ;

– l'«homme» est dominant parce qu'il n'est pas femme (incapable d'engendrer, il jalouse la femme qui lui a donné naissance, ce qui contredit son désir archaïque d'auto-création).

III

a) Insistance de F : «Mais *comment* l'homme domine-t-il ?»

b) Troisième renversement de P : il avance une carte *truquée,* le bluff du «Même» : «L'homme domine grâce au primat du Même, il construit le monde à son image (le même que lui).» P suggère donc à F par cette carte truquée de prendre comme hypothèse libératrice le postulat de la différence sexuelle : si le Même opprime la femme, son opposé, «la différence», la libérera.

IV

a) Hypothèse de F : «La femme est assujettie à un schéma qui ne lui correspond pas, qui la réduit à n'être rien dans la mesure où tout est centré sur l'homme et le Même.» F, piégée dans le jeu du Même, reprend à son compte l'hypothèse suggérée par P : libérons-nous du Même, et tâchons de promouvoir la différence des sexes. On ne connaît pas la véritable différence des sexes, ce qui entraîne l'inexistence de la femme dont on ignore la forme.

b) P étend ce «constat» à toutes les sphères de l'existence des femmes, et amalgame psychologie, idéologie, vie sociale... Les femmes, confondues avec la femme, sont posées comme n'existant pas.

V

a) Conclusion de F : «La femme n'existe pas, il ne lui est pas *encore* possible d'exister.»

b) P doit se livrer à un enfermement sérieux car le «encore» lui est dangereux : il pourrait impulser une lutte des femmes solidaires contre l'oppression. Aussi, pour séparer F des mouvements féministes qui ont démontré l'existence d'une oppression, P emploie des notions-repoussoir destinées à donner à F une image simpliste et caricaturale du féminisme : création d'un stéréotype à valeur péjorative.

VI

Jugement de F contre celles dont elle se rapprochait : les féministes se trompent, elles doivent nécessairement se tromper, elles veulent en fait perpétuer le phallo-

centrisme, elles sont sexistes puisqu'elles veulent se contenter d'inverser l'ordre des choses.

VII

a) F ne peut s'empêcher de poursuivre son interrogation : «La femme n'existe pas actuellement, mais alors qu'est-elle dans son être ?»

b) P impose le mécanisme des mythes : projection dans le futur, dans l'inconnu, de ce qui est au départ, c'est-à-dire de ce qui nous est donné à entendre et à voir par l'idéologie.

VIII

a) F construit une prospective de la femme : «La femme sera ce qu'est sa différence.»

b) P parfait son œuvre destructrice en suggérant «si les femmes n'existent pas, cette prospective ne peut leur être destinés».

IX

F nous enferme dans un linceul : «Si vous leur demandez avec insistance à quoi elles pensent, elles vous répondront : à rien. A tout.»

ÉDITIONS TIERCE

1, rue des Fossés Saint-Jacques - 75005 PARIS

Initiative de femmes, les éditions **Tierce** sont une proposition d'édition différente. Possibilité pour des femmes de publier textes et revues dans une structure où nous ayons la faculté de maîtriser nous-mêmes toutes les étapes de la production d'un écrit : fabrication, diffusion, vente... Possibilité de faire connaître et circuler les textes produits par la pratique et la réflexion de groupes de femmes ; pratique, passé, histoire, avenir des femmes, mais peut-être aussi d'autres qui interrogent, qui s'interrogent, tant en France qu'à l'étranger.
Nos projets : des revues, des brochures... un agenda ; et la diffusion de revues, journaux, brochures...

Revue trimestrielle

4 numéros par an

Imprimée par Copédith
7, rue des Ardennes
75019 PARIS

Dépot légal
4e trimestre 1977

ABONNEMENTS

– un an France	80 francs
– un an étranger	100 francs
– un an soutien	150 francs

à adresser aux Éditions **Tierce**
1, rue des Fossés Saint-Jacques
75005 PARIS

Chèque bancaire ou CCP

sommaire

	Variations sur des thèmes communs	3
Christine Delphy	Nos amis et nous. Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes	21
Nicole-Claude Mathieu	Masculinité/féminité	51
Jalna Hanmer	Violence et contrôle social des femmes . .	69
Monique Plaza	Pouvoir «phallomorphique» et psychologie de «la Femme»	91

SOMMAIRE DU N° 2

(Parution fin février 1978)

- Pratique du pouvoir et idée de nature.
- La Sainte Virilité.
- Production et patriarcat en Tunisie.
- Antagonisme entre les sexes dans le Herefordshire (traduit de l'anglais).

AGENDA-JOURNAL

TEMPS DE FEMME 1978

«Temps de Femme» 1978 est un agenda pratique qui laisse la place à la fantaisie. Il est conçu de façon artisanale par des femmes, en deux temps : l'un, le semainier, concerne la vie civile, la vie sociale ; l'autre, le journal, permet de noter ses pensées, de gribouiller, de dessiner. Chaque semaine est prétexte d'un thème aux différentes approches : légendaires, absurdes, historiques.

«Temps de Femme» s'adresse à toutes celles qui divisées par le temps des autres, clandestinent, truquent, maquillent, patchworkent les minutes, les heures, les semaines, les mois. C'est une possibilité pour nous toutes de garder des traces d'existence, hors d'atteinte du vacarme de la loi qui nous est faite.

(Format 12 x 16, en vente à partir du 15 novembre)

Éditions TIERCE, 1, rue des Fossés Saint-Jacques - 75005 PARIS

LES CAHIERS DU GRIF

Vient de Paraître :

N° 17/18 - Mères-femmes

A paraître

N° 19 - La ville

N° 20 - Homosexualité

Rue du Musée, 14
1000 - BRUXELLES
Tél. : (19-32-2) 513 46 92
Permanence le jeudi de 9 h à 18 h

actes

N° 16 - Novembre 1977

Les FEMMES dans leur rapport au DROIT et à la JUSTICE

Une parole, longtemps censurée, éclate en désordre. Elle est subversive.

Cahiers d'action juridique trimestriels
1, rue des Fossés Saint-Jacques
75005 PARIS

PHOTOS : page 20 Harlingue-Viollet — page 89 Roger-Viollet

Copyright réservés aux auteurs